DOMINACIÓN SIN DOMINIO

EL ENCUENTRO INCA-ESPAÑOL EN EL PERÚ COLONIAL TEMPRANO

GONZALO LAMANA







Gonzalo Lamana es profesor asociado (*associate profesor*) en el departamento de lenguas y literaturas hispánicas de la Universidad de Pittsburgh. Su área de especialización son los Andes coloniales. Entre sus publicaciones recientes se encuentran una edición crítica de la obra de Polo Ondegardo (*Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo* Ondegardo, 2012), y del pensamiento indígena en los Andes (Conocimiento de Dios, razón natural e historia local y universal en la Nueva corónica y buen gobierno de Guaman Poma de Ayala, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 2015) y Mesoamérica (What Makes a Story Amusing: magic, Occidentalism and Overfetishization in a Colonial Setting- *Journal of Latin American Cultural Studies*, 2010). Actualmente está preparando un estudio de la obra de Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala que, enfocándose en el rol de la teología, la política y la visión en las mismas, intenta resaltar su importancia para entender las estructuras de la discriminación tanto en el período colonial como en el mundo de hoy en día.

Archivos de Historia Andina 1051

Travaux de l'Institut Français d'Études Andines 328

Gonzalo Lamana; IFEA (Lima), Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (Cusco)

Dominación sin dominio : el encuentro inca-español en el Perú colonial temprano /Gonzalo Lamana; IFEA, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. – Cusco : CBC, 2016.
270 p. : maps., tbls. – (Archivos de historia andina, 1051)

HISTORIA/PERIODO INCAICO/DESCUBRIMIENTO/CONQUISTA
PERU/AMERICA

20.07.06 (OCDE-CBC Biblioteca)

DOMINACIÓN SIN DOMINIO. EL ENCUENTRO INCA-ESPAÑOL EN EL PERÚ COLONIAL TEMPRANO



Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas / CBC
Pasaje Pampa de la Alianza 164, Cusco
Telef.: 084-245656/ 245415
Correo electrónico: cbc@apu.cbc.org.pe
Página Web: www.cbc.org.pe
Este volumen corresponde a la Serie Archivos de Historia Andina 1051 del Fondo Editorial CBC

Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, MAEDI/CNRS - USR 3337 AMÉRICA LATINA.
Jirón Batalla de Junín 314 Lima 04 - Perú
Teléf.: (51 1) 447 60 70
Correo electrónico: IFEA.direction@cnrs.fr
Pág. web: http://www.ifea.org.pe
Este volumen corresponde al tomo 328 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Primera edición en inglés
Domination without Dominance: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru
Duke University Press, 2008 - 287 páginas

Primera edición en español
Cuidado de la Edición: **Anael Pilares (CBC)**
Traducción: **Aroma de la Cadena** y **Eloy Neira Riquelme**
Corrección de estilo: **Rubén P. Villa**
Diagramación: **Nuria Urquiza**

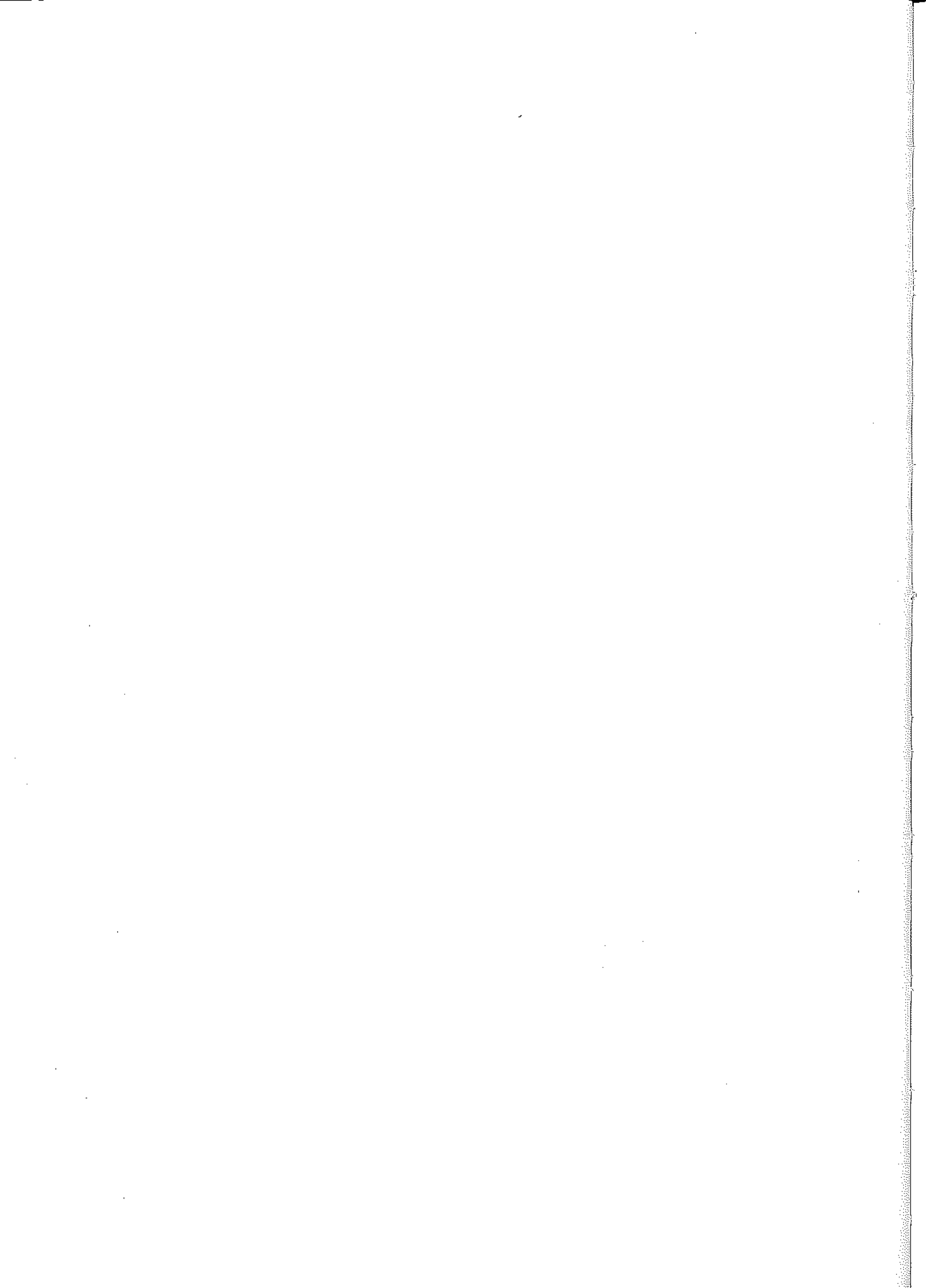
Ilustración de Portada: Atahualpa XIV inca y Carlos V rey del Perú. Detalle de la Genealogía de los incas y reyes del Perú. Santuario de Copacabana. Lima.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-04875
ISBN: 978-612-4121-17-3

Imprenta: Alpha Servicios Graficos S.R.L.
AV. Infancia n°. 416 Dpto. A
1ª edición
Tiraje: 1000 ejemplares

Cusco, abril de 2016

ÍNDICE



AGRADECIMIENTOS

Creo que cualquier proyecto intelectual es colectivo por naturaleza, en el sentido que uno le debe mucho al apoyo, las conversaciones y las lecturas, solo algunos de los cuales uno puede recordar. A todos ellos, aquellos que puedo recordar y menciono y a quienes no, les agradezco.

He viajado con este proyecto durante muchos años. En el camino, diversas instituciones han apoyado generosamente mi trabajo. En la Argentina, estas incluyen a la Universidad de Buenos Aires y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. En España, estas incluyen a la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la Fundación Sánchez-Albornoz. En los Estados Unidos, estas incluyen las siguientes: el Programa de Estudios Latinoamericanos y del Caribe de la Duke University-University of North Carolina, Chapel Hill, con financiamientos sucesivos de las Fundaciones Mellon, Tinker y Ford; en la Universidad de Duke, el Departamento de Antropología Cultural, la Escuela de Estudios Graduados, el Centro de Estudios Internacionales y el John Hope Franklin Institute for the Humanities; en la Universidad de Indiana, el Mendel Committee y la Lilly Library. Este apoyo sostenido dio como resultado varios artículos, algunos de los cuales forman parte de este libro. El Capítulo 1, con algunos pequeños cambios, ha aparecido en *Comparative Studies in Society and History* 47, N.° 1 (2005). Una versión previa del Capítulo 5 fue publicada en *Colonial Latin American Review* 10, N.° 1 (2001), bajo el título: "Definir y dominar. Los lugares grises en el Cuzco hacia 1540". Agradezco a ambas publicaciones por permitirme reproducir estos artículos. Quiero agradecer también a Martti Pärssinen por facilitarme el permiso para utilizar como base el Mapa incluido en este libro aquel que aparece en la página 74 de *Tawantinsuyu* (el que, a su vez, se basa en el mapa de Rowe de 1946). Estoy también agradecido a los muchos archivos cuyo personal me ha ayudado a hallar mi camino en torno a desordenadas pilas de documentos empolvados. En el Perú, estos fueron el Archivo Regional del Cusco, el Archivo Histórico Nacional y la Biblioteca Nacional; en España, el Archivo General

de Indias, el Archivo Histórico Nacional, la Biblioteca Nacional, el Archivo General de Simancas, la Real Academia de la Historia y la Abadía del Sacro Monte; en la Argentina, el Archivo General de la Nación; y en los Estados Unidos, la biblioteca Piermont-Morgan y la Lilly Library de la Universidad de Indiana.

Estoy en deuda con mucha gente en el Perú, por diferentes motivos. Miguel Glave y Hénrique Urbano me ayudaron hace muchos años a dar mis primeros pasos en los archivos peruanos. Más tarde, Franklin Pease G. Y. y Teodoro Hampe Martínez también apoyaron mi investigación. Durante mis reiteradas visitas, mis amigas y amigos Verónica Trelles Throne, Silvia Arispe, Miguel Baca y Paloma Visscher me presentaron muchos lugares respetables de Lima, incluidos la Santa Sede y el Kitsch. La erudición de Donato Amado me orientó a través de piezas de archivos que no estaban en su lugar y a entender los nombres de la gente y de los lugares del Cusco del siglo XVI. Sonia Velazco Flores fue mi "alma mater" en Cusco; ella cuidó bien de mi forma humana cuando estuve exhausto y medio congelado en invierno después de hacer mucho trabajo de archivo; su compadre y comadre se ocuparon bien de que no estuviera demasiado sobrio.

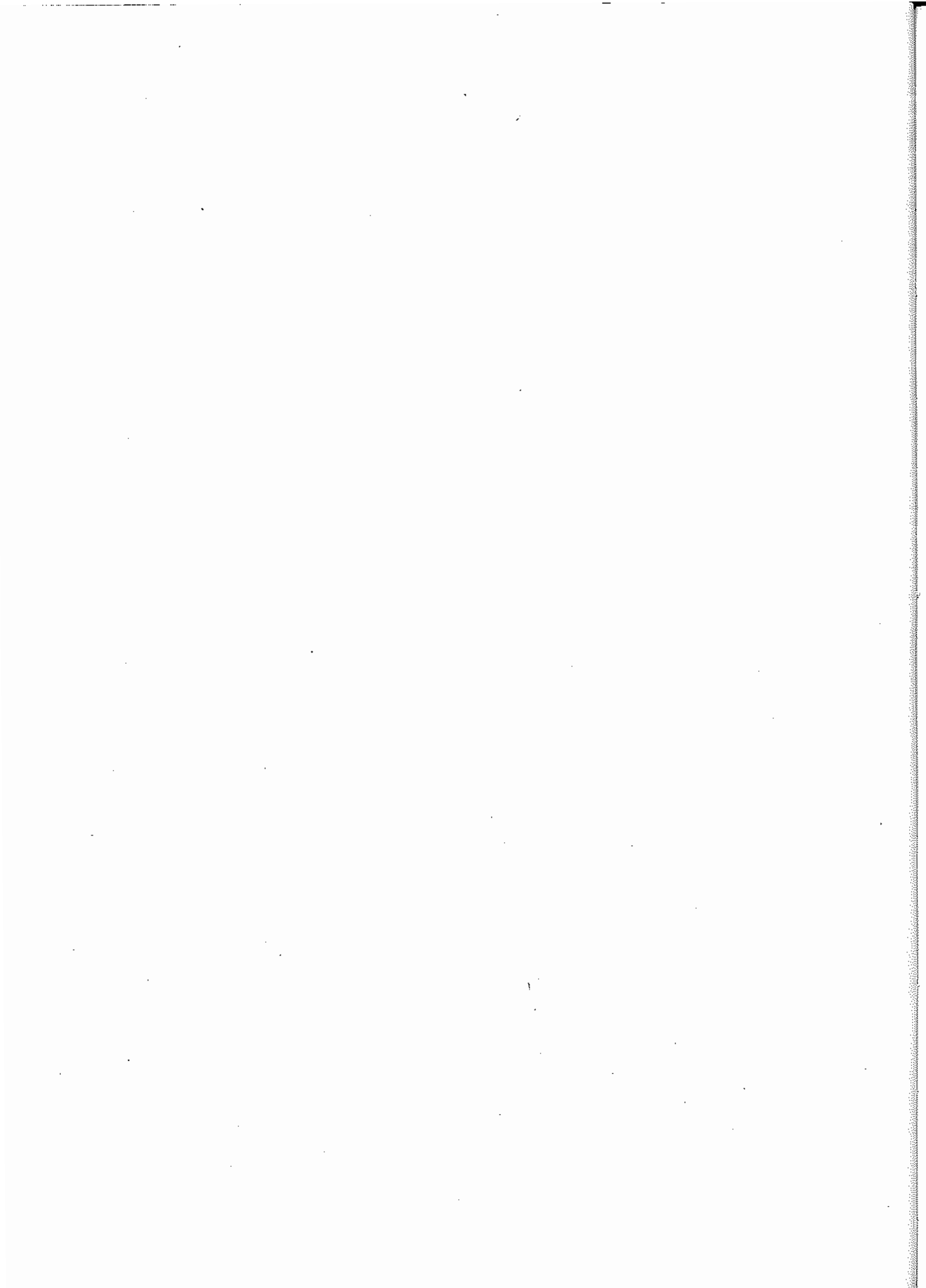
En la Argentina, muchas personas del equipo de Etnohistoria del Departamento de Antropología y del Programa de Historia Latinoamericana de la Universidad de Buenos Aires me ayudaron a perseverar hasta que me convertí en licenciado. Roxana Boixadós y Marta Madero fueron valiosas fuentes de energía y estímulo intelectual durante los años en los que fui un investigador becario. Durante esos mismos años y más tarde, mientras daba mis primeros pasos en los Estados Unidos, tuve la suerte de contar con el apoyo, la compañía intelectual y la amistad constantes de Enrique Tandeter. Desafortunadamente no pudo ver el resultado de todo esto; van para él y su esposa Dora mi más profunda gratitud *in memoriam*. En España, Gema Puchal y Braulio Flores me abrieron su hogar; aunque tuvieron la intención de hacerme sentir en casa, sus tortillas —las más fabu-

losas del mundo— fueron demasiado discrepantes. Carmen Gómez me ayudó a encontrar mi camino en Hispalense, donde, conforme mi investigación me llevaba a interrogarme sobre temas de historia legal, discutí ideas y recibí orientación de Fernando Muro Romero. En Alemania, Horst Pietschmann también me ayudó a caminar por este difícil terreno.

En mis años en los Estados Unidos, muchas personas me ayudaron a desarrollar mis ideas y a convertirlas en un texto. El Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Duke fue un sitio ideal para escribir la disertación en la que se basa este libro. En particular, estoy en deuda, académicamente y por otras razones, con Charles Piot, Orin Starn, Walter Mignolo, William Reddy e Irene Silverblatt. Por otro lado, Tomas Rogers e Ivonne Wallace-Fuentes demostraron ser colegas y amigos infatigables. A lo largo de los años, Catherine Julien me ha ayudado muchas veces con respuestas eruditas. El final de esta larga y azarosa trayectoria tuvo lugar en el Departamento de Lenguas y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Pittsburgh. Aquí, las conversaciones con Elizabeth Monasterios, John Beverly y Hermann Herlinghaus, y los debates con los estudiantes graduados en los seminarios que tuve a mi cargo durante los últimos tres años, me ayudaron aún más a poner mis escritos en perspectiva y a elaborar ideas todavía incipientes. Finalmente, las críticas y sugerencias de los revisores anónimos de la Duke University Press me impulsaron a darle mayor coherencia al manuscrito. No es necesario decirlo, todos los errores me pertenecen.

Agradezco el apoyo del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y del Centro Bartolomé de Las Casas (CBC), por apostar por esta investigación y publicarla a través de sus fondos editoriales.

Por supuesto, nada de esto se hubiera podido escribir sin el apoyo de mi familia y de mis amigos/as cercanos/as. Ellos/as saben bastante bien quiénes son y cuánto significan para mí. Gracias a todas/os; *köszönöm*.



INTRODUCCIÓN

Intervenciones situadas

Improntas coloniales, maniobras decoloniales

Este libro ofrece una reinterpretación de la transición de veinte años transcurrida desde el momento del contacto entre los conquistadores españoles y los pueblos andinos y el momento en el que un régimen colonial con relaciones de subordinación efectivas fue reconocible. El lapso de tiempo va aproximadamente desde 1531 hasta 1550; el escenario geográfico principal es la sierra sudamericana bajo control Inca, un paisaje de cordillera que se extiende a lo largo de 4,000 kilómetros desde el Ecuador actual hasta el norte de la Argentina y Chile y, en particular, la ciudad del Cusco —ombligo y capital del Imperio Inca— y sus alrededores. Su argumento es que una impronta colonial omnipresente aún impregna los relatos de lo sucedido hace casi 500 años; su objetivo es ofrecer una narrativa histórica alternativa que a la vez analice la impronta y se separe de la misma. Así, el fin es presentar no una narrativa anti-colonial —ya que lo que es "anti" se ve constreñido por (y, sin querer, hace eco de) los marcos conceptuales de aquello a lo que se opone—, sino una narrativa decolonial.

La conquista del Imperio Inca ha captado el interés de académicos y legos desde hace mucho tiempo. Una literatura rica que ofrece relatos detallados y vívidos de los numerosos encuentros y batallas que tuvieron lugar durante esos años, es tan profusa en las bibliotecas académicas como en los quioscos

alrededor de la Plaza de Armas del Cusco, parada ineludible para los turistas que desean hacer una visita bien informada a la capital Inca. Las obras clásicas que intentan transmitir el carácter dramático de este choque de civilizaciones, como *History of the Conquest of Peru* de Prescott o *The Conquest of the Incas* de Hemming, siguen influyendo y siendo populares hoy en día, después de 256 y 22 ediciones, respectivamente, de sus publicaciones originales[1]. Además, los lectores locales pueden acceder a numerosos relatos peruanos, especialmente aquellos escritos por historiadores nacionalistas, que vacían la historia de todo *glamour*, relativizan los logros de los conquistadores subrayando sus alianzas con grupos étnicos y el papel de las luchas imperiales intestinas, y ponen de relieve ejemplos heroicos de resistencia Inca.

A pesar de sus diversos énfasis y objetivos, a los relatos más recientes les caracteriza un rasgo común: la restitución de agencias a los pueblos nativos, deshaciendo así uno de los sesgos de los relatos del siglo XVI auto-centrados de los españoles. No obstante, pagan por esto un precio muy alto: vuelven inteligibles los eventos a través de equipar a todos los actores con formas occidentales de dar sentido. Tanto los objetos a ser reconocidos como los tipos de razonamiento utilizados para articularlos en una trama, son aquellos que están presentes en los relatos de los conquistadores. El resultado es una narrativa maestra de lo sucedido que hace que los relatos nativos de los mismos eventos aparezcan, en el mejor de los casos, como equivocados (imprecisos, confusos) y, en el peor de los casos, careciendo de sentido (cuentan historias discordantes, ya sea porque los españoles no las mencionan o porque los elementos que incluyen parecen extraños). Las historias discrepantes, tales como libros que se esperaba que hablaran, caballos que se decía que eran capaces de estar enojados y de comerse a la gente, o los ataques que fueron lanzados durante todo un año solo en luna llena, están en gran medida ausentes de las historias actuales de la conquista y, si se mencionan, son relegadas al rango de curiosidades, incidentales para la trama. Por el contrario, sostengo que estas historias y las formas discrepantes de dar sentido a los acontecimientos que ellas involucran constituyeron piezas claves de la trama. De hecho, una vez tomadas en cuenta, la historia de la conquista se muestra distinta: como una contienda de gran escala para definir el nuevo orden de cosas, contienda en la que ninguna de las partes logró tener el control.

Pero si re-insertar diferentes interpretaciones sobre el mismo presente desacredita la estrategia narrativa favorita de los conquistadores —la de presentar una interacción político-militar transparente sobre la que tienen total control—, esto solo resuelve la mitad del problema. Los relatos pasados y presentes también colocan un velo sobre el hecho de que los españoles y los pueblos nativos no solo eran diferentes sino también similares. Tanto en los

1 Toda la información acerca de las ediciones proviene de WorldCat, acceso 20 de febrero, 2007. Prescott finalizó su obra en 1847, John Hemming en 1970. El género continua siendo prolífico; véase, por ejemplo, *The Last Days of the Incas* de Kim MacQuarrie, 2007.

campos de batalla como en los espacios cotidianos —tales como la conversión, los intercambios mercantiles, la política o la tenencia de la tierra—, las partes se confundieron entre sí en reiterados casos de mimetismo. Los conquistadores y los Incas se copiaron entre sí los modos de hacer la guerra, de vestirse y de practicar la política; los clérigos españoles trataron de apropiarse de las formas religiosas y de la cosmología Inca, mientras que los Incas hicieron lo propio con las formas religiosas y la cosmología cristianas. El resultado de estos y otros actos repetidos de copia fue doblemente problemático: por una parte, socavaban el reclamo de peculiaridad y superioridad de los colonizadores; por otra, empoderaban la política creativa de los actores sociales indígenas, quienes no solo se reapropiaron de los designios colonizadores sino que los trascendieron. Por ejemplo, desafiando la voluntad de supremacía de los españoles, coronaban nuevos Incas inmediatamente después de que los ejércitos Incas eran derrotados, gobernaban sobre los señores étnicos y recibían tributos al igual que los conquistadores, y superaban públicamente a estos últimos en su cristianismo, mientras que al mismo tiempo conducían la vida religiosa Inca. El paisaje resultante de los diversos intentos dirigidos a definir el orden de las cosas, intentos que con frecuencia fueron expoliados, trastocados o desempoderados, revela que —a diferencia de lo que los clérigos y conquistadores españoles transmitieron en sus recuentos e informes— en ningún momento hubo una configuración única o estable de significados.

Esta falta de control español socava de manera fundamental las comprensiones imperantes del escenario privilegiado por los relatos pasados y presentes: el campo de batalla. Al igual que la literatura de los conquistadores, la investigación reciente mayormente presenta la transición como una cadena de batallas al final de la cual se supone que hay un orden establecido. Si bien presentar el orden como un subproducto de la acción militar parece razonable puesto que al final de cuentas ganaron los españoles, no lo es. Se basa en una falacia que hace que parezca razonable: la traducción de la *superioridad militar* como *superioridad cultural* y, en términos del proceso histórico que iba teniendo lugar, de la *dominación* como *dominio*. Así, si bien las muy leídas obras generales que utilizan la conquista de los Incas como ejemplo —como *Guns, Germs, and Steel* de Jared Diamond (1997)— le otorgan a este desliz lógico implícito de los estudios especializados el rango de argumento explícito, el proceso histórico deja en claro que la superioridad militar no devino en ascendencia alguna[2].

2 Diamond (1997:68-81) también otorga agencia histórica a otros tropos de la imaginación occidental, tales como epidemias, alfabetización y centralización política, factores que eventualmente brindan el contexto para la agencia social, pero no la agencia en sí misma. Así, las epidemias no explican la presencia de Atahualpa en Cajamarca; la Europa orientada al conocimiento no fue necesariamente más avanzada que los Incas —quienes también tenían un sistema de escritura—; y los españoles estaban en América no impulsados por la centralización política de España sino porque querían llegar a la China y a la India, el centro económico de su mundo, y no tenían otra alternativa sino la de navegar rumbo al oeste (Dussel 1998).

El dominio también fue esquivo porque el complejo proceso político en el que las batallas tuvieron lugar hizo que fueran imposibles lecturas simplistas de sus resultados. En primer lugar, el imperio Inca era un gran mosaico de diferentes pueblos, con varios millones de habitantes, atravesado por múltiples tensiones (véase el mapa), agendas distintas, en ocasiones simplemente divergentes y, en otras, radicalmente opuestas, guiaron a los diferentes señores étnicos y a las diferentes facciones Incas.



Provincias y grupos etnicos del imperio inca.

En segundo lugar, los españoles —cuyo número pasó de menos de 200 en 1532 cuando capturaron al Inca Atahualpa, cabeza del imperio Inca, a tan solo cerca de 6,000 veinte años más tarde— también estaban divididos internamente. Esta fragmentación y disparidad de cifras tuvo como resultado conflictos y alianzas cambiantes entre distintos capitanes españoles, distintos clérigos, distintas facciones Incas y distintos señores étnicos (véase la Cronología Política Básica de la Conquista Española al final de este libro). Como resultado, diferentes grupos podían reclamar el crédito de una victoria, y con diferentes fines, añadiendo aún más ambigüedad a un paisaje donde coexistían visiones políticas y culturales plurales.

Dicho de otro modo, la historia alternativa de la conquista que se revela en las páginas que siguen muestra que las cuestiones de la diferencia, la similitud y la supremacía fueron constitutivas del colonialismo español. Es mediante malabarismos con estos elementos que los cristianos (nombre que los conquistadores del Perú decidieron darse a sí mismos; a lo largo de este libro "cristianos" y "españoles" son términos empleados indistintamente) intentaron que solo sus actos y formas de dar sentido parecieran coherentes. Para desestabilizar este efecto es necesario una doble maniobra narrativa: *reintroducir la diferencia cultural* y, para evitar el riesgo de la orientalización, *de-occidentalizar simultáneamente a los conquistadores* —es decir, cuestionar la imagen distintiva que pretendieron transmitir de sí mismos y de sus actos—. La estrategia es doble porque pretende dar respuesta a los dos principales mecanismos imperiales españoles de subalternización puestos en funcionamiento tanto en los hechos como en las narrativas: la exotización y la obliteración. Permítaseme elaborar sobre esto.

La exotización del Otro/a lo/la vuelve particular y, por lo tanto, inferior, al mismo tiempo que vuelve universal y superior al colonizador. La obliteración del/la Otro/a hace que las reglas españolas de reconocimiento o percepción sean las únicas disponibles, y vuelve inteligibles los actos de todos los actores solo a través de las formas españolas de dar sentido, arrinconando implícitamente en el sinsentido a otras maneras de vivir y de pensar el mismo presente. Cada uno de estos medios imperiales de subalternización ha recibido una respuesta académica específica. Por un lado, existe una crítica del imperio que aspira a cuestionar los intentos occidentales de convertir su propia lógica en la única posible. Aquí la palabra clave es *cultura;* le permite a uno desacreditar las interpretaciones occidentales de los actos de otras personas como sinsentido, al demostrar que estos últimos, de hecho, tenían sentido, solo que en sus propios términos. Por otro lado, estudiosos involucrados en una lectura crítica del imperio que destaca el poder de las representaciones, subrayan que la cultura, comprendida como el modo de los nativos, es constitutiva de los proyectos coloniales. El lenguaje de la "cultura" y de la "costumbre", y las prácticas de intervención que este legitima, permite que los agentes im-

periales ejerzan el control sobre el/la Otro/a, claramente diferente e inferior, encasillándolo/a en un determinado conjunto de opciones impuestas a través de políticas de autenticidad.

Si bien cada una de estas respuestas académicas puede ser efectiva frente al objetivo que se plantearon, el nacimiento del colonialismo español en el Perú muestra que, por sí mismas, fracasan como estrategias decoloniales. El poder de estos dos mecanismos imperiales, lo que los convierte en efectivos, es que pueden funcionar como una "paradoja circular" (catch-22): responder a uno solo de ellos corre el riesgo de reforzar el otro. Así, enfatizar la similitud como respuesta a la exotización puede terminar apoyando la pretensión occidental de la universalidad de sus formas y epistemología, mientras que enfatizar la diferencia en respuesta a la obliteración puede terminar apoyando la exotización de otras formas y epistemologías. Y, de hecho, el dilema que plantea esta paradoja circular a cualquier narrativa actual fue también enfrentado por los actores nativos durante la conquista: para hacer valer su pretensión y afirmación de una supremacía que era huidiza, el repertorio de los españoles incluyó en ocasiones el recurrir (conscientemente o no) a uno de los medios de subalternización, en otras ocasiones al otro y, en otras, a ambos a la vez. Por consiguiente, el libro se desarrollará a medida que el relato de la conquista avanza como *intervenciones situadas* sobre interpretaciones de eventos específicos. Es decir, son intervenciones que carecen de coherencia global; pretenden hacer visible, en cada caso, la particular estrategia de subalternización de los conquistadores, tanto en el terreno como en sus narraciones, y dar cuerpo a las formas creativas de los pueblos nativos para enfrentar esta estrategia y, a menudo, derrotarlas.

Por diferentes razones, sugiero que la relevancia de una nueva narrativa de la conquista de los Incas tiene una importancia que va más allá del propio caso. La primera razón es su ubicación particular en la historia mundial, y la forma en la que esa historia se suele contar. Las conquistas del Perú y México (1519-1521) parecen dar testimonio de la superioridad europea: unos cientos de españoles logran conquistar a un imperio de varios millones de personas. Esta es la lectura que los conquistadores pretendieron transmitir, y lo hicieron con éxito. Ocultando el hecho de que una comparación de los logros de las civilizaciones europeas y amerindias no hubiera mostrado un claro ganador, las conquistas encendieron el sentido de superioridad de los europeos y su destino manifiesto. Al mismo tiempo, las conquistas también le dieron a España los recursos necesarios para convertirse en la líder de la primera configuración moderna mundial, lo cual —a medida que la desarrollaron las naciones de la segunda modernidad nor-europea— transformó las relaciones de poder en todo el mundo convirtiendo a Occidente, de hecho, en superior a sus contendores. En un círculo virtuoso de mistificación, las taxonomías occidentales actuales de la capacidad humana de los occidentales y sus Otros parecen confirmar y se ven confirmadas por las del pasado.

La segunda razón, es relevante debido a que se refiere a las dinámicas del poder y la subalternización en otros escenarios temporales y geográficos. Dado que la transición que dio lugar al Perú colonial fue constitutiva de la forja de la matriz material y conceptual del mundo en el que vivimos, su estudio ilumina los elementos fundamentales del Otro Janus de la modernidad: la colonialidad. Ni los mecanismos concretos a través de los cuales los españoles intentaron subalternizar las formas indígenas de pensar y actuar, ni las formas en las que los pueblos originarios reconocieron estos mecanismos y se esforzaron para desarticularlos y pasar sobre ellos, son particulares de este caso. Los debates actuales sobre la violencia y los derechos humanos, los supuestos de superioridad tomados como auto-evidentes, las declaraciones del carácter obligatorio de misiones civilizatorias e imágenes de autenticidad, e intentos subalternos de desactivar marcos hegemónicos que validan otras epistemologías, todos tienen sus dobles en el siglo XVI. Más aún, debido a que se trata de la historia de un encuentro colonial, las dinámicas en contienda a través de las cuales algunos pueblos aparentemente dejan de tener sentido —ya sea en términos experienciales, políticos o epistemológicos—, mientras que otros se convierten literalmente en la encarnación del sentido, es visible en un grado mucho mayor que en los escenarios coloniales maduros y en los neocoloniales.

Antes de abordar las cuestiones de las fuentes y los conceptos, subrayo que no hay nada original en lo que me he esforzado por hacer; es, de hecho, lo que algunos de los pueblos originarios del Perú se propusieron hacer hace unos 500 años. Reconocieron la certeza que tenían los españoles de su superioridad y sus limitaciones, sus gestos imperiales y sus dilemas, y trataron de imaginar formas efectivas para neutralizarlos e ir más allá de ellos. Este paralelo me tomó por sorpresa cuando estaba tratando de darle sentido a mis notas de archivo, y me permitió percatarme de la persistencia de la impronta del colonialismo español. Presento entonces esta narrativa de los hechos en cuestión con la esperanza de que una explicación diferente del pasado sirva para las comprensiones alternativas del presente y las figuraciones del futuro.

Fuentes y métodos de lectura

Como se sabe, los estudios sobre los encuentros coloniales enfrentan a menudo el problema de que las fuentes disponibles para su estudio fueron escritas, mayoritariamente, por una de las partes: los europeos. Esto es particularmente cierto en el caso de la conquista Inca, en la que el proceso social de subalternización ocurrido durante la transición de veinte años fue anticipado en su totalidad por uno narrativo.

Cuadro

La asimetría de las fuentes narrativas disponibles

RELATOS TIPO-NATIVO[a]	LÍNEA DE TIEMPO DE LOS REYES INCAS	RELATOS DE LOS CONQUISTADORES ESPAÑOLES
	Fines de 1532. Captura de Atahualpa	H. Pizarro, 1533
	Mediados de 1533. Ejecución de Atahualpa	Mena, *1534*[b] Xérez, *1534* Sancho, 1543 Estete, 1535 [?]
	Fines de 1533. Coronación de Manco Inca	
	1536-1537. Guerra de Manco Inca	
	1537. Coronación del Inca Paullu	Anónimo (RS), 1539
	1544. Manco Inca es asesinado	Enríquez de Guzmán, 1543
	1549. Muere el Inca Paullu	Ruiz de Arce, 1543 Trujillo, 1571 P. Pizarro, 1571
Betanzos [1551]		
Tito Cusi Yupanqui [1570]		
Garcilaso de la Vega [*1609* y *1617*]		Además de todas las crónicas, siendo la primera la de Oviedo (1547)
Guaman Poma [c. 1615]		

[a] Los denomino "tipo-nativo" para evitar la imagen del rescate de un conocimiento nativo inmaculado; todos son productos coloniales, algunos escritos por mestizos, algunos por españoles casados con princesas Incas, algunos por Incas con la ayuda de frailes, algunos por nativos nacidos e inmersos en el multicultural mundo colonial.

[b] La cursiva indica que el texto fue publicado a poco de estar concluido.

Como se puede observar en el cuadro anterior, la falta de un sistema de escritura de los pueblos andinos que fuera inteligible para los conquistadores o los investigadores actuales tuvo como resultado una fuerte asimetría en el registro documental que ha llegado hasta nuestra manos: mientras que los conquistadores escribieron —y a veces incluso publicaron— relatos desde el día en que pusieron los pies en el imperio; la primera narrativa que presenta un punto de vista nativo fue escrita una vez concluida la transición.

En los estudios histórico-políticos y socio-históricos de la transición, limitaciones instrumentales precisas que determinan la forma en la que las narrativas son construidas reproducen a menudo la asimetría original del siglo XVI. En primer lugar, el tipo de fuentes privilegiadas: mayormente relatos de los conquistadores y registros notariales españoles. Supuestamente porque la proximidad de los conquistadores a los eventos —como testigos y como escritores— hace

que sus narrativas sean las más confiables, la historiografía política de la conquista las utiliza como la fuente principal. A su vez, las crónicas españolas se utilizan para llenar los vacíos. Las fuentes tipo-nativo se utilizan para añadir veracidad a los relatos o, como en el caso de la historiografía nacionalista peruana, para cambiar la política del relato, pero no sus términos, los cuales son establecidos por los relatos españoles. En contraste, los historiadores sociales se apoyan en gran medida en los registros notariales españoles para eludir el enfoque militar de los relatos españoles y sus sesgos políticos (a menudo los españoles luchaban entre sí). Sin embargo, los registros notariales tampoco son neutrales sino que responden a una forma particular de "codificar" la realidad (Ginzburg 1989:161); la codificación en este caso reifica las categorías legales españolas y, si acaso son mencionados, convierte a los indios en objetos[3]. Como resultado de esta asimetría doblemente-encarnada (del siglo XVI y contemporánea), la historia que se narra replica tanto el campo de visibilidad de los españoles —los objetos a ser reconocidos y los tipos de razonamientos utilizados para articularlos en una trama son españoles— como los relatos que los conquistadores querían contar.

En segundo lugar, en el caso de los trabajos de historia política —de lejos, los más numerosos— también se reproduce el desequilibrio del corpus documental disponible a causa de una *prioridad metodológica*: la producción de una narrativa histórica estandarizada —lo que Seed (1991:9-11) denomina "realismo histórico"—. No se estudia la contradicción y la incongruencia entre y dentro de los documentos y, en particular, toda vez que algo no encaja en los relatos de los conquistadores, se lo deja de lado. Este patrón de lectura refuerza la propia impronta de los relatos de los conquistadores: son simplificaciones retrospectivas que le dan a los eventos una coherencia y a los conquistadores una supremacía, que no tenían, sobre los actos. Uno puede, entonces, volver al punto de partida, cerrando el círculo: como consecuencia de las limitaciones y prioridades que rigen la forma en la que se construyen las narrativas actuales, los conquistadores parecen controlar todas las interacciones —incluso cuando están en dificultades—, y el orden colonial parece ser un resultado natural. En otras palabras, la historia está amañada antes de que comience.

Para abordar estos y otros problemas que surgen del registro histórico y de las formas en las que este se suele leer, recurro a fuentes y métodos alternativos. En primer lugar, siempre que es posible utilizo documentos locales producidos cuando los eventos estaban teniendo lugar, como los informes urgentes o los registros de los Consejos de las ciudades —lo que Guha (1988:47-8) denomina "el discurso primario"—. Aunque la mayoría de los documentos de este tipo, tanto del siglo XVI como más contemporáneos, han desaparecido debido a los sucesos de pillaje y destrucción, algunos están disponibles. En ellos, uno puede recuperar

3 Los pueblos nativos comenzaron a aparecer como agentes en los registros notariales peruanos solo hacia los años 1560, una vez terminada la transición.

la incertidumbre y la ambigüedad de los eventos y, en ocasiones, recoger indicios de tramas silenciadas que revelan el carácter artificioso de los relatos de los conquistadores. Mentiras notorias —en la que los estudiosos reconocerán paralelos con escenas claves en otros escenarios coloniales, tales como el encuentro de 1519 entre Hernán Cortés y el emperador azteca Moctezuma o la firma del Tratado de Waitangi, en la década de 1840, entre Gran Bretaña y los maoríes— involucran momentos climáticos de la conquista y fundacionales de la nación peruana, tales como la entrada de los conquistadores, en 1533, a la ciudad del Cusco, capital del imperio Inca, y las razones que desencadenaron el más serio desafío militar que enfrentaron los españoles, la guerra de 1536 dirigida por Manco Inca (véase el Capítulo 3)—.

En segundo lugar, utilizo las probanzas. Estas son declaraciones juradas legalmente registradas de testigos presentados e interrogados por una de las partes interesadas, que podía ser una persona o una institución, privada o pública (si eran llevadas a cabo por un funcionario real encargado de certificar la solicitud de una persona privada se les llamó informaciones). Una probanza certificaba un cierto estado de cosas; podía ser presentada como elemento de prueba en un juicio, enviada al rey como respaldo a un reclamo o mantenida en los archivos para otros usos. Lo que me parece importante sobre las probanzas es que capturan a una serie de personas, españoles e indígenas, en intentos parciales, momentáneos, de dar sentido a las cosas, para ellos mismos y para sus inquiridores; si bien en ocasiones las respuestas están en conformidad con las preguntas, en otras, son discrepantes. Los relatos, los objetos que ellos incluyen, y las formas de entender las cosas incluidos en estos intentos momentáneos permiten desestabilizar la versión maestra, cuidadosamente editada a fin de sostener demandas políticas coherentes, que las fuentes narrativas proveen[4].

En tercer lugar, a menudo empleo narrativas tipo-nativo con frecuencia descartadas o purgadas. Dadas las fechas en las que fueron escritas, las considero como intervenciones situadas en el orden colonial español de las cosas que tratan de reinsertar comprensiones y epistemologías distintas. Es decir, no leo los textos tipo-nativo como repositorios inmaculados de conocimiento nativo, sino como ejemplos de "pensamiento fronterizo" (Mignolo, 2000) que introducen estratégicamente la alteridad. Sugiero que este modo de lectura de los textos tipo-nativo desestabiliza la narrativa maestra de una manera específica: la diferencia situada es subversiva porque torna visibles las "reglas de reconocimiento" (Bhabha, 1994:110, 119) y, por lo tanto, las hace arbitrarias. Por ejemplo, en el Capítulo 1 sugiero que los libros hablan porque pueden ser, de hecho, huacas –deidades, seres poderosos. Una vez que otras epistemologías moldean las comprensiones, un "libro" deja de ser un objeto silencioso de manera auto-evidente, y la epistemo-

4 Los actuales relatos también utilizan las probanzas, pero con mayor frecuencia para añadir detalles a las narraciones maestras estándar.

logía que lo hace aparecer como tal deja de ser neutral, sin marcas que la hagan específica. Esto, a su vez, obliga a una relectura de la escena entera de contacto entre los Incas y los conquistadores.

Por último, utilizo los lapsus en los relatos de los conquistadores —lo que De Certeau (1991:223) denomina "las fallas en el discurso de la comprensión"—. Por que, a pesar de sus intentos, las narrativas de los conquistadores no son textos perfectos; hay momentos en los que su coherencia trastabilla y, por un instante, se puede ver una imagen diferente de los acontecimientos. Estos fragmentos son a menudo lo que Ginzburg (1989:164), sobre la base de la noción de polifonía de Bajtín (1973), denomina "índices dialógicos": grietas narrativas en las que surgen cosas extrañas y donde uno puede recuperar "un choque irresuelto de voces en conflicto". Sobre la base de su trabajo en procesos inquisitoriales italianos, Ginzburg concibe el elemento dialógico como resultado del choque entre la cultura reprimida (del interrogado) y la cultura dominante (del inquisidor), un choque que permite que se escuchen las voces subalternas. En el presente caso, en ocasiones tomo los índices dialógicos de los relatos de los conquistadores como lo hace Ginzburg; por ejemplo, cuando informan sobre diálogos en los que las respuestas de los nativos son discrepantes. En otras ocasiones, concibo el elemento dialógico como resultado de un enfrentamiento interno entre la voluntad del narrador de controlar su narrativa (solo los hombres escribieron) y la resistencia de los elementos difíciles de domesticar que claramente se le escapan, es decir, como resultados del "azar" del discurso (Foucault, 1971:9, 23, etc.).

La existencia de estos lapsus desnaturaliza los elementos y los razonamientos de los relatos de los conquistadores, y pone en tela de juicio su pretendida coherencia. Por ejemplo, en un relato oficial firmemente organizado por imágenes de acciones militares osadas contra indios pecadores y traicioneros, se nos dice que el valeroso capitán español Hernando Pizarro, hermano del famoso Francisco Pizarro, les pide a los señores nativos que despejen una plaza llena de indios "porque los caballos están enojados y los matarán"—los caballos, no los conquistadores—. Esta instantánea no está antecedida ni seguida por intento alguno de darle sentido; la forma en la que los pueblos nativos entendían a los caballos o a los españoles, sus auras y estatus, y lo que los conquistadores creían saber acerca de las comprensiones de los pueblos nativos y lo que hacían con ellas, todo está completamente ausente en el texto. La frase aparece entonces, a los ojos del lector, como una instantánea en el flujo de las tramas cristiano-realistas (explicaré este concepto en la siguiente sección). Uno podría pasarla por alto, pensando que es tan solo un error, o ni siquiera percatarse de ella, ya que es precedida y seguida por mucha acción de un tipo diferente. Y, sin embargo, lo extraño acaba siendo revelador: el "error" coincide con huellas presentes en relatos nativos descartados o expurgados, las cuales a su vez restituyen la verdadera complejidad de la trama y le devuelven a los actores nativos y a sus formas de dar sentido una coherencia que los textos de la narrativa maestra les niegan (véase el Capítulo 2).

Conceptos y diálogos

Para propiciar nuevas visibilidades del nacimiento del régimen colonial español en el Perú, dialogo con el pensamiento crítico de diferentes disciplinas y tradiciones. Este diálogo funciona a lo largo de todo el libro como un proceso de doble vía: por un lado, la teoría me ayuda a deshacer los silencios y a subvertir las tramas de las narrativas del siglo XVI; por otro, estos desentramados y replanteamientos iluminan mecanismos precisos de producción de orden que escapan a la formulación original de esas teorías, posibilitando que el caso en cuestión hable sobre temas más generales. Este diálogo sitúa, entonces, el presente estudio en un contexto más amplio, tanto en términos de áreas de estudio como de tradiciones académicas.

Para aprehender la enrevesada dinámica de transformación que surgió del encuentro colonial, mi punto de partida es considerar la realidad como constituida mediante el significado. Mientras que el "realismo semiótico" (Daniel 1987:16) es una tradición de larga data inspirada en diferentes fundamentos teóricos, la base de mi trabajo es la teoría del lenguaje de Saussure (1994). A lo largo de este camino, encontré sugerentes los intentos de Sahlins (e.g., 1981, 1985) de poner a funcionar la teoría estructuralista de Saussure con el fin de comprender las transformaciones históricas. Sin embargo, me diferencio de Sahlins en el hecho de que no comparto ni el estricto carácter sistémico de valores (o categorías), ni el énfasis en la naturaleza sincrónica de las oposiciones entre ellas. Me aparto de estos dos principios saussureanos de la siguiente manera. Por un lado, mi análisis se centra en el fracturado paisaje significante presente durante la transición (cf. las comunidades interpretativas de Fish [1980]) y pone énfasis en la importancia de la sostenida heterogeneidad y ambigüedad; por otro lado, sugiero que las oposiciones —y, por lo tanto, las formas sociales— se definen no solo sincrónicamente por los atributos de las otras formas, sino también diacrónicamente: algo es lo que en otros momentos no es, y en relación con lo que otras formas similares han sido o no han sido. Por ejemplo, como muestro en el Capítulo 5, el éxito de un Inca coronado como rey en definir quién era Inca y lo que significaba serlo —justo cuando los españoles demostraron que no podían ser derrotados y cuando aún estaba vivo otro rey Inca—, dependió de su capacidad de hacer imaginable, por lo tanto plausible, otro futuro, uno con formas aún inexistentes, cohesionando así las interpretaciones del presente.

En este y otros casos trato de identificar los mecanismos precisos a través de los cuales los españoles y los pueblos nativos intentaron controlar lo que era esencialmente una realidad inestable y fragmentada, haciendo que los eventos tuvieran un sentido determinado o se cristalizaran en una u otra forma. A diferencia de Dirks (1992:7) y Guha (1997), encuentro que la noción gramsciana de hegemonía es un concepto productivo para estudiar dinámicas coloniales, en especial tal como la desarrollan Williams (1977) y los Comaroff (1991, 1992). La uso, sin embargo, con dos salvedades. En primer lugar, la considero útil para concebir

las prácticas políticas Incas, en la medida en que le permite a uno disipar las comprensiones simplistas (y degradantes) de la diferencia que conllevan nociones tales como "costumbre" o "cosmovisión". Por ejemplo, una guerra llevada a cabo durante un año entero solo a través de ataques realizados durante las lunas llenas no expresa deficiencia mental o conservadurismo, sino un intento deliberado de demostrar que la hegemonía Inca era válida "como siempre". En cambio, los actos de los españoles eran claramente disruptivos y violentos, por lo tanto visibles, y estaban lejos de poder dar fundamento a un proyecto hegemónico.

En segundo lugar, al estudiar el emergente orden colonial de las cosas, comparto el énfasis de los Comaroff en la dinámica entre lo tácito y lo explícito, pero me aparto de ellos al concebir su mecánica; probablemente porque las batallas no lograron hacer efectiva la supremacía que los españoles anhelaban, en el caso en cuestión la génesis de un cotidiano colonial involucró una dinámica asimétrica entre lo tácito y lo explícito. En esa dinámica, impulsada por las energías libidinales del encuentro colonial, la violencia es paradójicamente prominente, porque, independientemente de lo que los pueblos nativos pensaban sobre ello, eran interpelados (Althusser 1971) en situaciones cotidianas por una cierta forma de actuar y de sentir que encarnaba el sentido de lo que era normal para los conquistadores —lo que, *para ellos*, era obvio—. Como una alternativa a la hegemonía introduzco, entonces, el concepto de "lo normal colonial" (véase el Capítulo 4). Por esto me refiero a una serie de hábitos cotidianos, de configuraciones de lo que se suele hacer, sin pensar, más allá de las palabras, que se convierte en "memoria del hábito" (Connerton 1989) —configuraciones que involucran relaciones implícitas entre las personas, y entre las personas y los objetos—. Sugiero que es a través de ellas que la fragmentación cultural y política del periodo de contacto y la falta de dominio español pudieron funcionar —ni el consenso ni la homogeneidad son asumidas—.

Mi empleo de la "interpelación" de Althusser (1971), como un medio para entender cómo es que nace la realidad en un escenario colonial, involucra también algún tipo de ajuste. En el caso de las comprensiones profundamente encarnadas de jerarquía y humillación de lo normal colonial, enfatizo las energías libidinales (antes que las "ideologías") en funcionamiento y la violencia tras el acto de interpelación —todavía no había "sujetos"—. En otros casos, cuestiono su direccionalidad. El efecto de la interpelación es la constitución o confirmación de la posición subordinada del que está siendo interpelado; el "sujeto" no es el policía, sino el hombre que camina por la calle, a quien el primero llama, "¡Oye, tú!". En un proceso que va del contacto a la dominación, las configuraciones de significado y de poder ("ideologías", en términos de Althusser) son frágiles; por lo tanto, las interpelaciones implican tanto una valencia desde arriba hacia abajo como en la dirección opuesta: la autoridad que interpela está buscando su auto-confirmación o constitución. Por ejemplo, cuando un rey Inca le entregaba un regalo (el material equivalente a un abordaje) a un señor local, el

regalo constituía tanto la posición de sujeto del señor local como vasallo como la del Inca como rey.

En otros casos adquirieron centralidad prácticas políticas de una naturaleza distinta de aquella considerada en la mayoría de los estudios sobre el poder. La esencia de estas prácticas se puede definir como "magicalidad". Con este término quiero evocar formas de actuar e interactuar que no son fantásticas o mágicas (es decir, que violan las reglas de la naturaleza), sino que involucran dimensiones de acción social que habitualmente son consideradas como tales. (Aquí sigo la distinción de Anderson Imbert [1976:7-25] entre lo real, lo sobrenatural y preternatural). Como muestro en el Capítulo 2, para contrarrestar su desventaja numérica y desafiar la profunda admiración que despertaba el Inca como un ser sobrenatural, los españoles recurrieron a la imaginería sobrenatural. Por ejemplo, caballos que podían comer gente, o enojarse y atacar por su cuenta. Elijo magicalidad, en lugar de magia, por tres razones. En primer lugar, la magia tiene demasiado bagaje; se opone a la ciencia y, por lo tanto, evoca una falsedad o ilusión fácil de disipar, mientras que yo me estoy refiriendo a actos complejos, con efectos reales. En segundo lugar, quiero evocar las emociones cargadas y las nociones encarnadas de admiración y respeto que rodeaban a los actos de magicalidad. En tercer lugar, la magicalidad no es esotérica ni se relaciona solo con situaciones extrañas; más bien se refiere a un principio de acción *política* del proyecto civilizatorio occidental que sus sujetos niegan con frecuencia. Mientras que Marx empleó el "fetichismo de la mercancía" (1977:165, 176, etc.) para burlarse de la explicación implícitamente mágica de los economistas políticos sobre la producción de valor, yo quiero hacer hincapié en ello: la magicalidad era (es) fundamental para los proyectos occidentales neo/coloniales, y era (es) negada a fin de defender el aura inapelable de racionalidad que los sostenía. La negación oblitera sus lados no racionales y refuerza su autoproclamada aura, una estrategia que les permite a los agentes neo/coloniales desmarcarse de, y convertirse a sí mismos en superiores a, sus Otros —a quienes, se sugiere a menudo, que los encantamientos y la irracionalidad les encajan—.

Puesto que la magia y la racionalidad están íntimamente vinculadas, la magicalidad en tanto concepto analítico deviene en efectiva cuando se considera también el "realismo cristiano". Este último describe el tipo de escenario en el que los europeos del siglo XVI preferían presentarse (e imaginarse) a sí mismos como diferentes de los paganos e idólatras. Digo realismo cristiano, porque un escenario "real" con actores "racionales" es la declaración de la segunda modernidad, la ilustrada. El actor imperial de la misión civilizadora se presentaba a sí mismo como racional, en contraste con el Otro irracional que se podía beneficiar de aquella. El "Occidentalismo" (Coronil 1996) y el "Orientalismo" (Said 1978) comprenden los conjuntos de imágenes que subyacen a ambas formas de pensar y de ver a Occidente y al Resto. Con relación al colonialismo español, la situación es similar en términos formales: los conquistadores poseían algo (el cristianismo) de lo cual el Otro podía beneficiarse. La Fe sustituye a la Civilización, la Idolatría

o el Pecado sustituyen a la Irracionalidad. Si bien la noción de orientalismo es de utilidad inmediata para el estudio del colonialismo del siglo XVI, el occidentalismo no lo es. Los españoles del siglo XVI no eran racionales desde un punto de vista posterior a la Ilustración: ellos habitaban un mundo basado en la religión y en el que podían ocurrir cosas irracionales, científicamente no sensatas. Para que el "occidentalismo" sea útil, es necesario un ajuste: si la racionalidad es la manera en la que un sujeto occidental encuentra conveniente imaginarse a sí mismo, la racionalidad cristiana es la forma en la que un sujeto español del siglo XVI encontraba conveniente imaginarse a sí mismo (en ambos casos, el género es intencional). El Cristianismo y la Ciencia, en cada caso, garantizan el privilegio auto-convincente de operar sobre lo real.

Como es evidente, la reivindicación última de los proyectos neo/coloniales del siglo XVI y el actual es que los sujetos occidentales conocen la realidad tal cual es, en tanto que sus Otros no. Esto hace visible, como sostiene Mignolo (1995, 2000), que los procesos pasados y presentes de subalternización de los pueblos indígenas son, en última instancia, epistemológicos por naturaleza. La elección de la palabra intenta cuestionar las asimetrías de poder resistentes al cambio y la adversidad acuñadas en la época colonial. Uno podría decir *ontología* en lugar de *epistemología;* sin embargo, ontología, como "cultura", coloca al objeto en una posición distante, sin agencia, cargada de la diferencia colonial: la epistemología es un concepto útil para estudiar a los pueblos occidentales porque ellos *conocen* la realidad de una manera científica; la ontología es todo lo que uno necesita para estudiar a los no occidentales, porque ellos simplemente la *habitan*. Esta geopolítica actual del conocimiento, con su concomitante asimetría en términos de agencia (quién conoce y quién está siendo conocido), fue moldeada en el siglo XVI: incluso aquellos españoles que criticaban con dureza los actos de sus compatriotas, como Bartolomé de Las Casas, quien elogió el orden moral de los indios y dedicó su vida a defenderlos, nunca consideró que podía ser posible aprender de ellos.

Debido a su relación privilegiada con lo real, los conquistadores creían que sus particularidades culturales eran universales y auto-evidentes. Así, por ejemplo, el cristianismo y la alfabetización jugaron un papel clave en las narraciones españolas de la escena del encuentro entre los conquistadores y el Inca Atahualpa, tal como muestra Seed (1991). Desarrollo esta creencia en la auto-evidencia en dos direcciones. En primer lugar, esclarezco los diferentes niveles de conciencia presentes detrás de tales creencias y examino la forma en la que los actos de creer respondieron no solo a estrategias discursivas, sino también a sentidos encarnados de acción justa (véase el capítulo 1). En segundo lugar, examino la forma en la que la pretensión de los españoles de tener una relación privilegiada con la realidad "tal como es" fundamentaba prácticas tan aparentemente triviales como utilizar a los indios como cargadores (cargar indios) (véase el capítulo 4). Los pueblos nativos del Perú, por el contrario, eran muy conscien-

tes de la pretensión epistemológica que implicaba el cristianismo, y la utilizaron a su favor: actuaron públicamente como mejores cristianos que los cristianos, perturbando el deseo de estos últimos de supremacía, y al mismo tiempo introdujeron una diferencia situada (véanse los Capítulos 5 y 6). A través de estas reapropiaciones desdibujaron de manera efectiva la "diferencia colonial" (Mignolo, 2000), anticipando en la práctica soluciones a las que los intelectuales andinos, como Guamán Poma de Ayala, llegarían décadas más tarde.

Mi comprensión de los retos que el proceso de subalternización planteó a las subjetividades y epistemologías indígenas, y las respuestas que recibió, le debe mucho a la obra de pensadores chicanos, en particular, a *Borderlands/La Frontera* de Gloria Anzaldúa. Tal como muestro en los capítulos 5 y 6, las situaciones difíciles vividas por los Incas y otros pueblos indígenas al enfrentarse con el colonialismo español se equiparan en muchos aspectos al "ser cero" de Anzaldúa (1987:63) —la inadecuación resultante de las miradas hegemónicas y de las identidades impuestas. A su vez, el denaturalizar estas miradas lleva a un giro desde una política reactiva hacia una productiva, creando así un potencial liberador que también tiene ecos del siglo XVI. En mi opinión, el trabajo de Anzaldúa constituye una continuación lógica de la "doble conciencia" de Du Bois (1995:45), que leo como un descentramiento inicial del sujeto occidental, el cual había sido tomado previamente en los escritos académicos como universal y no marcado por su particularidad. Es más, sugiero que estos supuestos no fueron, de ningún modo, fruto de la Ilustración. El énfasis visual de Du Bois es particularmente revelador para mí en el estudio de las dinámicas coloniales del siglo XVI; conforme el colonialismo español avanzaba, los pueblos nativos peruanos fueron considerando crecientemente la necesidad de verse a sí mismos a través de los ojos de sus Otros. Este "tercer ojo" (Rony 1996) les permitió encontrar maneras de construir a sí mismos respetables frente a un sistema que los marcó y construyó como seres inferiores —tomando prestada la expresión de Rabasa en su estudio sobre la evangelización en el México colonial, como "subjetividad[es] en falta" (1993:67-68).

Mientras que al cuestionar las herencias coloniales Anzaldúa o Du Bois enfrentan el obstáculo de una realidad ya constituida, durante el nacimiento del colonialismo español en el Perú, la arbitrariedad del poder y, por lo tanto, de la realidad por-ser, eran claramente visibles. En las diferentes instancias en las que los españoles ensayaron definiciones iniciales del orden de las cosas, los pueblos indígenas estaban efectivamente "ante/s la ley" (Derrida, 1992). El estudio de este momento hizo transparente (en mi opinión) la oscura afirmación de Foucault acerca de que él no estaba preocupado por la verdad, sino por los efectos de verdad dentro de los discursos que no son ni verdaderos ni falsos (1980:118). Los "efectos de verdad", por ejemplo, capturan la esencia de algunos conflictos por tierras en el valle del Cusco: allí, la clave no era determinar cómo habían sido realmente las cosas, sino hacer que las cosas se vieran de alguna manera particular, que resultase efectiva para determinados fines. Es decir, para que las "cosas" se

conviertan en "bienes" (objetos de ley), tuvo que tener lugar una definición previa, arbitraria, de ellas, como cierto tipo de cosas. El hecho interesante es que, a pesar de la asimetría de poder entre las partes, los españoles no pudieron definir la realidad por su propia cuenta: tuvieron que apropiarse y copiar las prácticas Incas (véase el Capítulo 6).

El punto general que quiero sostener no es que en última instancia había igualdad de condiciones (no era así), sino que es importante no reinscribir la desconcertante historia de los indios impotentes ante colonizadores todopoderosos, lo que termina confirmando las tan consabidas taxonomías. El caso de disputas por tierras es solo un ejemplo de una dinámica más amplia: a pesar de las claras distinciones que tanto querían trasmitir los conquistadores como existentes entre ellos y los pueblos indígenas, necesitaban participar en repetidos actos de mímesis (Taussig 1991) y de mimetismo (Bhabha 1984), en los que las partes se difuminaban entre sí. La mímesis explica por qué, en una batalla abierta, los Incas y los españoles copiaron y trataron de superarse unos a otros, por ejemplo, tomando represalias por los ataques hechos en días de luna llena, con ataques a santuarios Incas durante el Corpus-Christi (véase el Capítulo 4); el mimetismo explica el que los cristianos imitaran las formas Incas de autoridad (ser cargados como un Inca o muchas de las prácticas políticas y laborales Incas), mientras que los Incas imitaron a los cristianos (su vestimenta, costumbres y cosmologías). Si bien es cierto que cuando los conquistadores percibieron en ello una amenaza, reaccionaron ante la similitud orientalizando a los indios, esto no debe ocultar el hecho de que el poder colonial era inherentemente frágil.

Estas observaciones me llevaron a apartarme de las teorías que conciben el orden en términos del eje hegemonía-coerción, y sugerir en cambio que el orden social del Cusco se asemejaba a uno donde el poder tenía que ver con la capacidad de estar un paso por delante en el juego de lanzar y dar vuelta la moneda. Era una cadena de golpes y contragolpes, fetichizaciones y apropiaciones de la energía de los fetiches, actos de copia y afirmaciones de lo distintivo, que dieron cuenta de gran parte del tipo de orden particular del naciente Perú colonial (véase el Capítulo 6). Es quizás este punto el que hace que el presente estudio difiera con mayor claridad de los estudios sobre el proceso colonial en los Andes a lo largo de líneas culturales (e.g., Wachtel 1971; Stern 1982; Spalding 1984; Silverblatt 1987; Ramírez 1996). Si bien estos estudios en gran medida dan un salto desde el pre-contacto hasta el mundo colonial, sin involucrarse en la transición, basan su análisis en claras diferencias entre españoles y pueblos andinos que provienen de estudios funcionalistas o estructuralistas, los cuales ponen un velo sobre las constantes dinámicas de copia y afirmación de la diferencia que fue constitutiva del orden colonial. Definir quién o qué tenía qué atributos, y qué tratamiento debía seguirse a partir de ahí, no era en absoluto algo dado. Por ejemplo, los españoles se esforzaron por presentarse como cristianos, por lo tanto, como distintos y superiores; pero los pueblos andinos desestabilizaron esas auto-representaciones y rápidamente aprendieron a

apropiarse de la afirmación epistemológica de superioridad que implicaba el cristianismo. Como consecuencia de ello, un recuento de las dinámicas religiosas a lo largo de las líneas familiares de la diferencia cultural expresada como "cristianos versus andinos", replica el ocultamiento que los conquistadores hicieron de su uso de (recurrir a) a elementos sobrenaturales no-cristianos, y reduce al sinsentido las respuestas nativas que cuestionaron dichas líneas. A su vez, al desplazar el foco de atención desde la dominación política y explotación material hacia las controvertidas dinámicas de subalternización en las que desempeñaron un papel clave las cuestiones sobre lo distintivo y la superioridad, mi estudio trae a la luz ejemplos tempranos del estado de constante disputa que caracterizó al colonialismo español tardío en los Andes (e.g., Seminski 1987; Dean 1999; Serulnikov 2003; Silverblatt 2004; Spalding 1984:270-93; Tandeter 1995).

Del contacto a la dominación

El presente estudio consta de seis capítulos y una coda. En orden cronológico, ellos examinan los pequeños detalles de la controvertida producción del orden durante la transición desde el modo de dominación Inca al régimen colonial español. La trama trata de capturar los incesantes intentos de los distintos actores por definir lo que significaron los eventos, lo que era posible o imaginable, lo cual a su vez hizo que ciertos proyectos fueran más plausibles o sensibles que otros, juntando así comprensiones y respaldo. Considero que es crucial el estudio de estos intentos en pugna porque la subordinación de las epistemologías y las formas de dar sentido indígenas no siguieron una trayectoria lineal ni fue algo dado en momento alguno. Por un lado, hubo numerosos "callejones sin salida" (Thompson, 1966:12) y perdedores, tanto entre los nativos como entre los cristianos, algo que las lecturas retrospectivas de las formas sociales y las subjetividades con frecuencia descuidan. Por otro lado, no existió casi ningún evento en el que no se entremezclaran y superpusieran las tensiones internas de los españoles y de los pueblos nativos, a menudo de manera ambigua; no hubo un "nosotros" enfrentado a un "ellos", ni actos claros, incluso en las batallas. Para enturbiar más las cosas, para lograr el control sobre los acontecimientos, españoles y pueblos nativos se copiaron entre sí activamente en sucesivos actos de mímesis, desdibujando aún más los contrastes entre los (por ser) dominadores y los (por ser) dominados. Si bien es cierto que el final de este periodo es la dominación, esto no debe ocultar el hecho de que el dominio fue elusivo, como lo demuestra el palimpsesto de los intentos de estabilización, que cambiaron de naturaleza conforme los anteriores demostraron ser ineficientes. Y, de hecho, los pueblos nativos fueron tan activos en el juego de lanzar y dar vuelta la moneda como lo fueron los españoles. Ignorar estas dinámicas, haciendo de todo esto el resultado de batallas o impulsos económicos, sería mistificar la historia.

El estudio empieza con una reinterpretación del momento más icónico de la conquista, el encuentro, el 16 de noviembre de 1532 en la plaza de Cajamarca, entre los conquistadores y el Inca Atahualpa, cabeza del imperio Inca, y su captura. Sostengo que la escena solo puede ser entendida teniendo en cuenta el papel central, aunque a menudo ignorado, que jugaron la alteridad y la incertidumbre. Para elaborar mi argumento, examino el devenir de Cajamarca como un proceso de contacto permanente en el que se enmarañaron y colisionaron el dar sentido y las políticas de los españoles, los Incas y los señores étnicos. Para ese fin, me alejo del análisis textual y las estrategias narrativas, y considero las diferencias entre las fuentes como indicios de maneras distintas de dar y producir sentido de los eventos que coexistieron cuando estos ocurrieron.

Apartándose del camino tomado por la mayoría de historias del siglo XVI y actuales, la narrativa se centra en el intercambio de mensajeros entre Atahualpa y los cristianos, y utiliza el ascenso de estos últimos como su contexto. La pregunta que aborda conforme circulan los mensajeros, los rumores y las intenciones políticas, es de qué manera lo extraordinario iba teniendo significado, tanto por los españoles como por los pueblos nativos. Esta cuestión es examinada en diálogo con los debates sobre el encuentro cultural y el colonialismo en otros escenarios espaciales y temporales, como los de Hawai y México. En particular, al centrarme en la diversidad y la improvisación políticamente inspirada dentro y a través de la separación cultural, busco evitar la paradoja circular que afecta las representaciones de actores no-occidentales: la diferencia cultural es denunciada como exotización y la semejanza como una imposición de la racionalidad occidental (un reflejo académico de los dos medios imperiales de subalternización ya bosquejados).

El capítulo 2 examina las complejas secuelas del evento de Cajamarca, los nueve meses en que los españoles reunieron un rescate excitante mientras tuvieron prisionero a Atahualpa para finalmente ejecutarlo. Empiezo aquí el estudio de lo que sucede una vez que concluye el contacto inicial pero aún no se ha establecido la dominación. El paisaje asemeja a un mosaico: hubo tipos y grados diferentes de interacción entre los cristianos, las facciones Incas y los grupos étnicos, a medida que los conquistadores, los rumores, los señores étnicos y las cargas de oro y plata circulaban por el imperio. En el santuario de Pachacámac y en las ciudades de Jauja y Cusco, a donde se dirigieron pequeños grupos de conquistadores, la situación es, nuevamente, primer contacto; en Cajamarca, de una cohabitación sostenida. En los cuatro escenarios se evidencian luchas complejas sobre los significados paralelos a los actos, lo que evita las explicaciones empiristas y culturalistas de las repercusiones de un contacto.

La historiografía a menudo narra estos nueve meses como protagonizados por actores racionales tipo-occidental que se involucran en acciones políticas o militares transparentes. Haciendo coincidir los lapsus presentes en los relatos de los conquistadores con indicios en las fuentes tipo-nativo, brindo una trama distinta en la que la supuesta transparencia y normalidad son expuestas como

medios selectivos de representación de acciones y emociones, e intercambios turbios de energía e imaginería sobrenatural pasan a un primer plano. Para hacer avanzar sus respectivas agendas en un contexto extraordinario y convulsionado, tanto los Incas como los españoles recurrieron a actos de magicalidad que desafiaron los bien conocidos guiones de paganos-versus-cristianos. Caballos que podían comerse a la gente, por ejemplo, fueron utilizados por ambas partes, aunque por razones distintas y de diferentes maneras. Estos enmarañamientos de tipos de acción política diferentes pero superpuestos traen de nuevo a la luz los medios inusuales a través de los cuales las partes compitieron para lograr el control de lo que estaba sucediendo.

La coexistencia entre los cristianos y las facciones Incas opuestas a Atahualpa, que se prolongó desde noviembre de 1533, cuando los primeros entraron a la ciudad del Cusco, corazón del imperio, hasta abril de 1536, cuando Manco Inca, sucesor de Atahualpa, inició una guerra sin cuartel en contra de la españoles, es el tema del capítulo 3. Durante gran parte de este tiempo, la atención española e Inca se centró en sus principales enemigos, los generales de Atahualpa y una compañía conquistadora española rival, respectivamente. Mi lectura sugiere que esta coexistencia fue más incierta de lo que suele suponerse. Para sostener esta lectura, interrogo al campo de interacciones prevalecientes en la mayoría de relatos del siglo XVI sobre la coexistencia: aquel proporcionado por el discurso civilizatorio. Por un lado, expongo las mentiras en los relatos de los conquistadores que mistifican escenas claves de este periodo, tales como el ingreso de los españoles a la ciudad del Cusco y la supuesta lectura a la élite Inca del Requerimiento, el texto legal emitido por orden de la Corona exigiendo sumisión. Una vez que la mistificación es deshecha, las dinámicas reales sobre el terreno muestran que al inicio de la coexistencia la estrategia principal de ambas partes fue ocultarse mutuamente sus objetivos finales y fingir creerse mutuamente sus mentiras.

Por otro lado, las mentiras de los conquistadores silencian el hecho de que el discurso civilizador de la Corona jugó un papel clave en los conflictos internos de los conquistadores, a medida que las diferentes facciones lo utilizaban para luchar entre sí. A través de estos usos recurrentes, sin embargo, los conquistadores hicieron cada vez más efectivo un diseño político que no era de su propia hechura. Al rastrear ejemplos de estos usos, pasa a primer plano una trama alternativa de los eventos desde 1533 a 1535. La trama, silenciada en los relatos españoles del siglo XVI y en gran medida ausente en la literatura actual, proyecta de forma diferente el punto final de este periodo, la guerra encabezada por Manco Inca: la misma tuvo la oportunidad de empezar porque, tras ser utilizado como una herramienta práctica, el discurso civilizatorio de la Corona fue al acecho de los conquistadores, y una guerra fue la mejor manera de salir de ese aprieto —una guerra que encajaba también en el deseo de la élite Inca, puesto que sus principales adversarios, los generales de Atahualpa, ya habían sido derrotados—.

El capítulo 4 analiza el principal intento militar Inca de recuperar el control: la guerra sin cuartel de Manco Inca, que empezó en abril de 1536. La guerra juega un papel principal en todas las historias de la conquista y de la nación peruana. En general, los conquistadores y los académicos actuales privilegian una imagen en la que ambas partes batallaron entre sí en un sinfín de encuentros heroicos. Anticipando el resultado de la guerra —la derrota Inca y la subsiguiente consolidación del régimen colonial español—, un único orden de las cosas hace inteligibles estos encuentros. Para disipar esta ilusión implícita de supremacía española, reexamino los eventos en el campo de batalla y muestro que en el fondo fue una contienda sobre el significado. Para todos los actores involucrados en la guerra, lo que estaba en juego era tanto conseguir la victoria como la *forma* de hacerlo. Es por eso que Manco atacó a los españoles solo en las lunas llenas durante todo un año, y es por eso que los conquistadores, a pesar del tono confiado de sus narrativas, sintieron la necesidad de comprometerse en su propia lucha por el significado, atacando, por ejemplo, las huacas Incas durante el Corpus Christi. A su vez, estos actos hacen evidente la importación de la mímesis y del mimetismo en los escenarios coloniales y desdibujan la clara diferencia entre colonizadores y colonizados que los primeros tanto deseaban transmitir.

En la segunda parte del capítulo 4 llevo el foco de atención de la acción militar que los relatos españoles e incas privilegian a ejemplos cotidianos de interacción intercultural. Centrándome en la logística, y en particular en el uso de los indios como porteadores ("cargar indios"), analizo el surgimiento de un orden cotidiano que estaba teniendo lugar antes y durante la guerra, un orden al cual respondió también la ofensiva de Manco Inca. Sugiero que a través de la reapropiación y el remodelado de facto que los conquistadores hicieron de las formas pre-contacto lo normal colonial estaba naciendo. Era un modo de actuar y de sentir que encarnaba el sentido de normalidad de los conquistadores y que estaba siendo institucionalizado más allá de las instituciones, y en la mayoría de los casos, más allá de las palabras.

El objetivo del capítulo 5 es reevaluar las repercusiones del fracaso de la guerra de Manco Inca. Tanto los relatos del siglo XVI como los contemporáneos tienden a presentar la guerra como una línea divisoria: después de ella, la autoridad española desplazó efectivamente a la de los Incas, y comenzaron las "guerras civiles (españolas) del Perú". Sugiero que esta imagen tergiversa en lo fundamental las repercusiones de la guerra: el poder Inca no terminó tras el fracaso de Manco, sino que se reinventó a sí mismo. La cabeza de este proyecto fue un nuevo Inca, Paullu Inca, coronado en 1537. A diferencia de su hermano, Paullu eligió ser un Inca entre los cristianos y conducir la vida nativa en la ciudad del Cusco. Los actuales estudios, si mencionan a Paullu, lo retratan como un traidor a su raza o nación, un hombre hispanizado y aculturado —una imagen consistente con el binario dominadores/dominados que propugnaron los conquistadores. Sugiero, en cambio, que Paullu fue el primer ejemplo de una con-

ciencia mestiza que surgió cuando la presencia de los españoles era un hecho dado, pero no así cómo iba a materializarse.

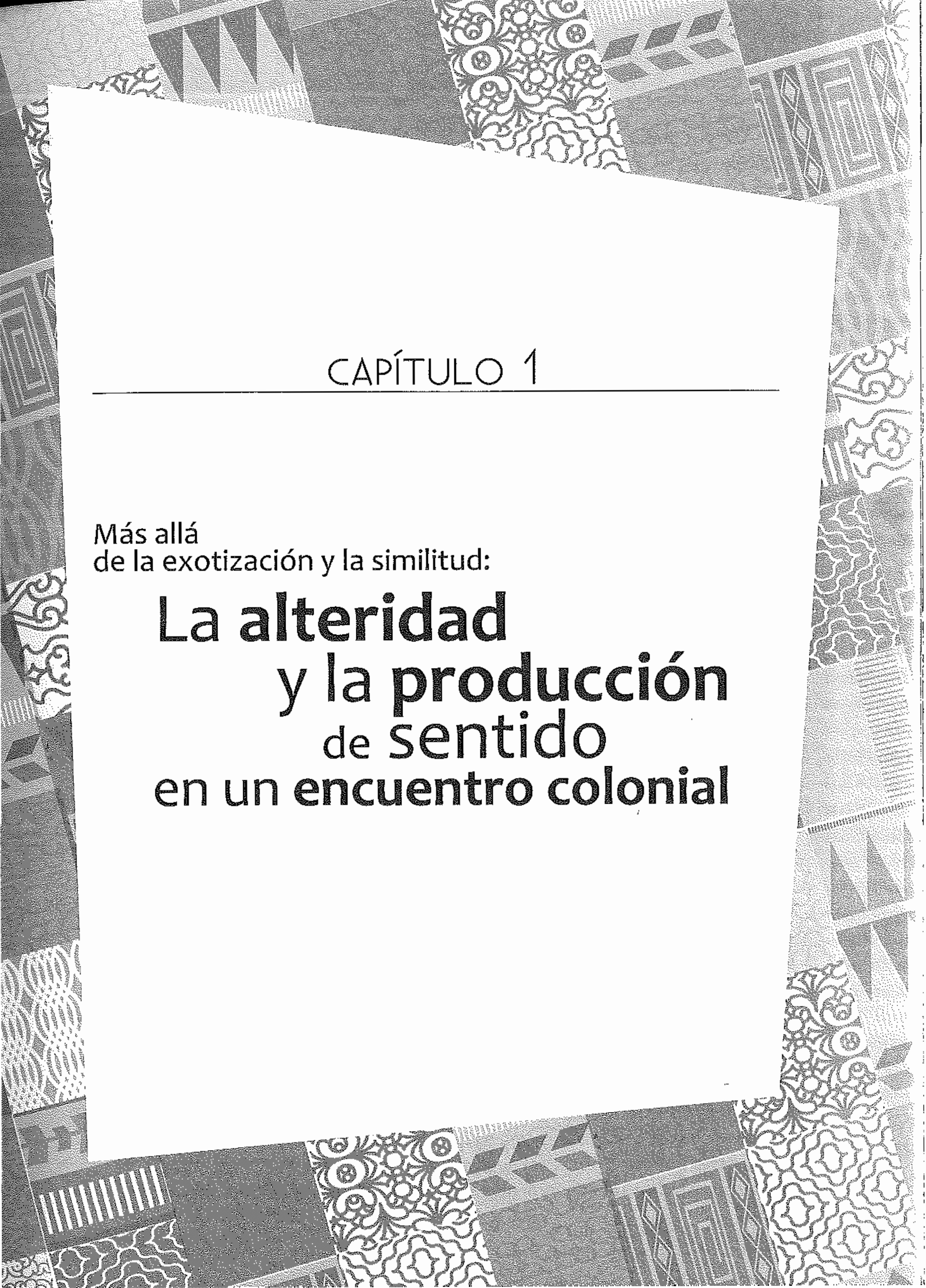
El proyecto de Paullu y los señores étnicos involucrados funcionó a través de continuas improvisaciones que pusieron las prácticas por delante de los discursos —de manera muy parecida a como sucedió con los franceses e incluso con los esclavos africanos durante la revolución haitiana (Trouillot 1995:88). Inicialmente, el intento de Paullu de ser un Inca entre los cristianos fue incierto debido a que estaba atrapado entre la imposibilidad de lo que había fracasado y la plausibilidad de lo que todavía no existía. Hacia 1540, los discursos se intrincaron con las prácticas cuando disminuyeron las acciones militares de envergadura y el peso de la interacción se trasladó a los espacios cotidianos. En el Cusco, los caminos entrecruzados de este nuevo Inca y de los clérigos españoles críticos de los conquistadores dieron vida a un orden de cosas que desafió el incipiente "normal colonial" de estos últimos. Mientras que los clérigos se apropiaron de formas pre-contacto para apoyar su proyecto de construcción de la realidad, el Inca se apropió de la cosmología, deidad y formas legales de los cristianos para apoyar el suyo. Creó así un espacio gris que subvirtió la dominación española desde adentro, manteniendo efectivamente en jaque la pretensión de supremacía de los españoles.

El capítulo 6 analiza cómo este *status quo* inconcluso evolucionó entre 1543 y 1548. Comienza estudiando arenas claves de interacción cotidiana: la conversión, el emprendimiento económico y la tenencia de la tierra. Allí, los obstáculos que una nueva conciencia mestiza le planteó a los diseños de los conquistadores tan solo se multiplicaron. En el caso de la tenencia de la tierra, por ejemplo, los pueblos nativos reconocieron la capacidad de los cristianos, por entonces, de redefinir lo que eran las cosas, e imitaron las cosmologías reales españolas para garantizar los reclamos de tierras —de hecho, una mímesis y cooptación que imitaron las de los clérigos españoles de formas incas. Los conquistadores, por otro lado, recurrieron también a la mímesis: pidieron ser cargados como los incas y se casaron como los incas lo hacían, explotaron los mismos recursos y utilizaron la misma moneda (la hoja de coca) que utilizaban los incas. En el caso de la conversión, los pueblos nativos se involucraron en una política activa de de-occidentalización que desafió al dominio de los conquistadores: presentaron a los españoles como malos cristianos y, al mismo tiempo, explotaron la certeza de superioridad que, de acuerdo con los españoles, trasmitía el cristianismo, siendo mejores cristianos que los cristianos. A su vez, para recuperar la supremacía, los conquistadores recurrieron a la exotización de las prácticas nativas y a obligar a los pueblos nativos a callejones sin salida. Este paisaje incierto de dominio dio lugar a un conflicto abierto solo cuando su subtexto implícito (colonizadores y colonizados eran iguales, aunque diferentes) fue articulado discursivamente y legitimado públicamente —algo que, irónicamente, solo un virrey absolutista pudo hacer.

La segunda parte del capítulo 6 se centra precisamente en el conflicto que se inició en 1544, cuando, como parte del avance del absolutismo, la Corona trató de reorganizar la forma en la que eran gestionadas sus colonias. Esta verdadera revolución desde arriba se encontró con una decidida resistencia, dirigida en el Perú por Gonzalo, el último hermano vivo de Pizarro. Apartándome del enfoque común sobre el conflicto político-militar entre españoles, examino los dilemas y actos de los pueblos nativos durante el conflicto. Por un lado, las guerras muestran el normal colonial tal como estaba tomando forma hacia 1545. En su intento de imponer el absolutismo, el primer Virrey del Perú amenazó lo que para los conquistadores era la forma usual de las cosas, y los pueblos nativos sacaron ventaja de ello. El ejercicio de sus derechos como vasallos libres conllevaba la amenaza de la similitud, y se enfrentó, una vez más, con la exotización. Por otro lado, los señores étnicos y los Incas se mostraron cada vez más conocedores de la cosmología y los mecanismos reales españoles: muchos se alinearon con la Corona, lo que les permitió reclamar el crédito de luchar al servicio de Dios y del Rey al enfrentar a los conquistadores, enrostrándoles así a los españoles su lema preferido durante las primeras etapas de la conquista.

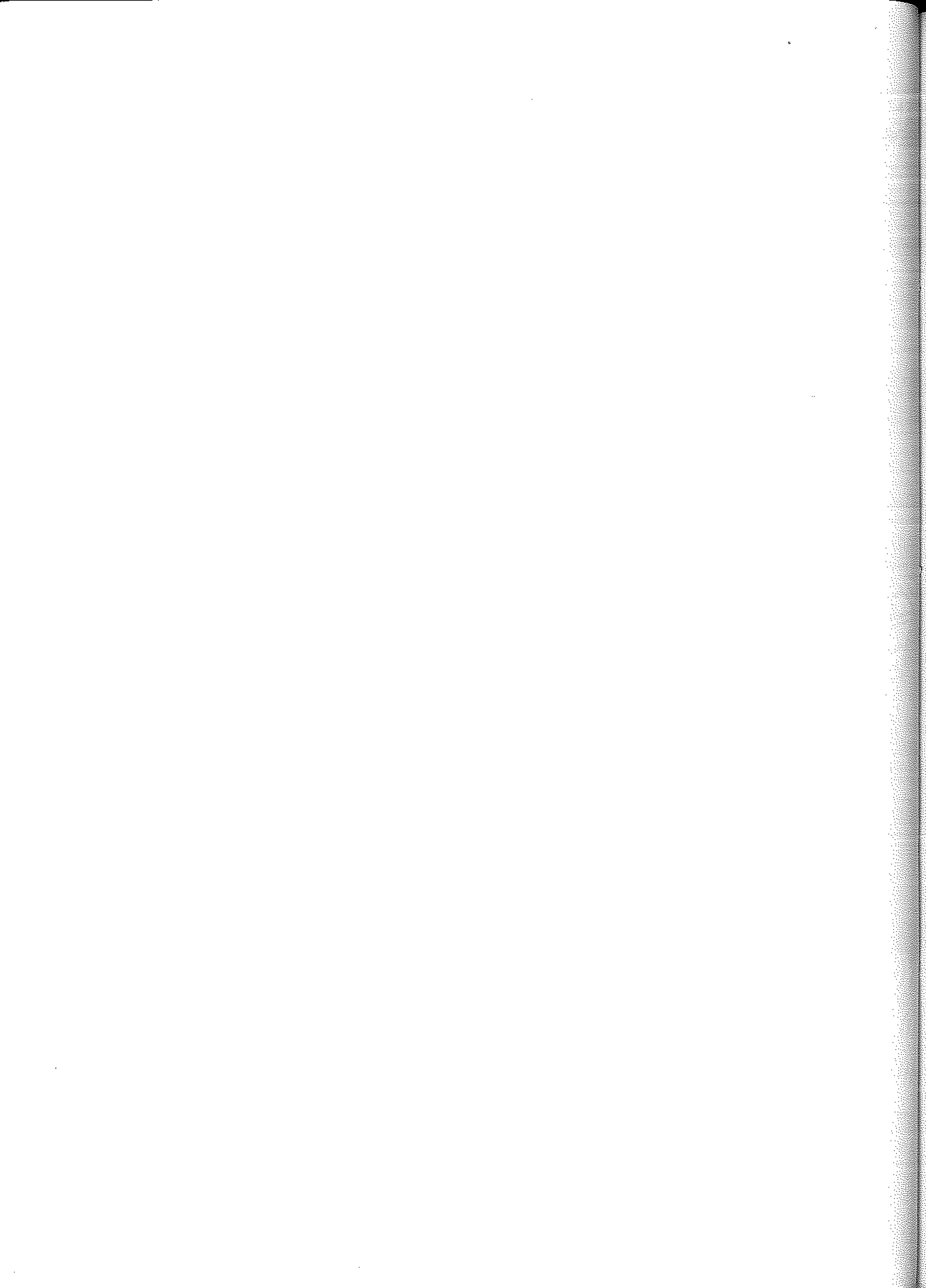
Los numerosos cambios que tuvieron lugar durante la gobernación de Pedro de la Gasca (1548-1549), el vencedor y sucesor de Gonzalo Pizarro, marcan una línea divisoria que pone punto final a este estudio, en el capítulo 7. No sostengo que estos cambios establecieron un antes o después absolutos —esto contradeciría mi caracterización general de las relaciones de poder del Perú colonial—, sino que sugiero que indican un conveniente punto final porque algunas de las principales dinámicas que animaron la larga transición desde el contacto hasta la dominación empezaron entonces a desvanecerse, mientras que unas nuevas que animarían las arenas política y cultural durante los siguientes treinta años empezaron a ocupar el centro del escenario.





CAPÍTULO 1

Más allá de la exotización y la similitud: La alteridad y la producción de sentido en un encuentro colonial



La escena que se desarrolló en la plaza de Cajamarca el sábado 16 de noviembre de 1532 es una de las más desconcertantes de la conquista española del Imperio Inca. Ese día el Inca Atahualpa, cabeza de un imperio de varios millones de personas que se extendía desde el Ecuador hasta el Chile de hoy, rodeado de su poderoso ejército, fue capturado por 168 hombres. El ataque tuvo lugar después de que el Inca y fray Vicente de Valverde, clérigo principal del grupo conquistador encabezado por Francisco Pizarro, intercambiaran un libro y palabras en el centro de la plaza. La escena ha sido objeto de muchos debates, tanto en el siglo XVI, cuando se convirtió rápidamente en parte del imaginario colonial de los europeos, como en el presente. El objetivo de este capítulo es ofrecer una interpretación alternativa del evento de Cajamarca, la cual aborda una pregunta simple, poco explorada: ¿Por qué el encuentro tuvo lugar de *la manera* en que ocurrió? (¿Por qué estaba Atahualpa *ahí*, exponiéndose ante unos vándalos peligrosos? ¿Por qué los españoles no atacaron directamente si la emboscada estaba preparada?). Argumentaré que Cajamarca ocurrió de esa manera porque fue el acto final necesario de una larga cadena de maniobras improvisadas, las cuales respondieron a dilemas políticos culturalmente específicos. Su dinámica reflejó una incertidumbre radical común a los procesos de contacto, pero dejada de lado por la mayoría de estudiosos. Recuperarla, sugiero, habla no solo del caso que nos ocupa, sino de la mecánica del poder y la colonialidad a lo largo del espacio y del tiempo.

Cajamarca ha sido estudiada con diferentes intereses y aproximaciones. Los historiadores sociales se centran en las dinámicas socio-económicas de la fuerza conquistadora (Lockhart 1972; Varón Gabai 1996), mientras que la historiografía tradicional, adherida a una visión Ilustrada (e.g., Del Busto 2000; Porras Barrenechea 1978), se centra en el avance español. En ambos casos lo que sucede ocurre solo porque los españoles actúan, mientras que los actores nativos están en un segundo plano, sin agencia. Esta imagen ha sido impugnada por obras que reve-

lan el complejo panorama político nativo, reubican la agencia y revisan las dinámicas de la conquista. Estos estudios resaltan las alianzas entre los señores étnicos y los españoles desde una perspectiva marxista (e.g., Espinoza Soriano 1973), o los momentos finales de la resistencia Inca desde una perspectiva nacionalista (Guillén Guillén 1974, 1979, 1994). Objetivos similares guían el detallado recuento de Hemming (1993) de lo sucedido en Cajamarca. En todos los casos, la escena es narrada presentando a actores racionales que tienen un control total sobre una clara interacción político-militar. Esta aproximación tiene una agenda política: rechazar las marcas de inferioridad nativa. Los pueblos nativos peruanos tomaron a los españoles como lo que eran: seres humanos comunes y corrientes, nada más. No los tomaron como un dios nativo que estaba retornando —Viracocha—, tal como mencionan todas las fuentes tipo-nativo. La diferencia es obliterada y las fuentes nativas son purgadas por buenas razones. Como resultado, sin embargo, el tiro sale por la culata: la agencia es restituida a los pueblos nativos, corrigiendo así uno de los efectos de las fuentes españolas, pero a costa de hacer eco de otro: *todos* los actores están dotados de la racionalidad propia de un sujeto occidental —o, mejor dicho, propia de la forma en la que a los occidentales les gusta pensarse a sí mismos—.

Estudios recientes acerca de cómo vieron los pueblos nativos a los españoles que no involucran una dinámica histórica real, han introducido una afirmación conexa: que la idea de que los pueblos nativos confundieron a los españoles con un dios nativo son de hecho una invención e imposición españolas tardías (Pease 1991, 1995). Es por eso, se dice, que los primeros relatos de los españoles no lo mencionan —los Incas no tuvieron un sistema de escritura, mientras que los autores nativos y españoles tardíos sí lo tenían—. Una vez más, el objetivo político resulta contraproducente: los indios parecen ser crédulos, mientras que los españoles tienen la capacidad de dar forma a sus mentes con ideas extrañas. Estas opciones conducen a una situación paradójica: mientras que un gran cuerpo de investigaciones académicas muestra que las dimensiones culturales jugaron un papel clave en las dinámicas reales del Perú colonial (e.g., Wachtel 1971; Spalding 1974, 1984; Stern 1982; Duviols 1986; Silverblatt 1987; Ramírez 1996), estas están casi totalmente ausentes del periodo de veinte años de conquista que ante todo hizo posible al Perú colonial. La dominación, entendida como la *pretensión efectiva* de un único orden de cosas, estuvo vigente incluso antes de que comenzara.

La coherencia de la imagen dominante, nítida, de la escena de Cajamarca ha sido cuestionada por MacCormack (1989) y Seed (1991). Ellas muestran cómo el objetivo político y la estrategia narrativa que dan forma a cada fuente condicionan la manera en la que se retrata el intercambio entre Valverde y Atahualpa. MacCormack sostiene que lo que tuvo que ser narrado cambió a través del tiempo: desde la presentación de los conquistadores de una interacción justa y transparente, pasando por su cuestionamiento en los años 1550, una visión "mi-

tificada" en la década de 1570, hasta la perspectiva de los autores nativos de fin de siglo, quienes aceptaron la mitificación pero resaltaron la conducta apropiada de Atahualpa, cuestionando así el estatus moral de las partes. Seed cuestiona el "realismo histórico" —siendo Hemming un exponente de este género—, porque al privilegiar los relatos de testigos oculares y estandarizar las diferencias reifica una visión del relato, la de los conquistadores. Ella contrasta el relato de 1534 de Xérez (secretario de Pizarro) con los de los nativos, y sostiene que el primero expresaba la pretensión de los españoles de transparencia y universalidad de sus valores (la alfabetización y el cristianismo), que los últimos desafían de diferentes maneras. Ambas obras, que se mantienen dentro de los límites de un análisis textual, abren dimensiones de análisis que desarrollaré cuando me centre en la escena final.

Pero esa escena no se sostiene por sí misma como una forma de encuentro; es el resultado de un proceso de contacto en curso que analizaré involucrando debates sobre el encuentro cultural y el colonialismo (Sahlins 1985, 1995; Obeyesekere 1992/1997; Todorov 1978; Clendinnen 1991). En particular, a fin de evitar la paradoja circular que plaga a las representaciones de los no occidentales, en los que la diferencia cultural es denunciada como exotización y la similitud como una imposición de la racionalidad occidental, enfatizaré la incertidumbre y la diversidad, dentro y a través de la separación cultural, y la política de su simplificación tanto de parte de los nativos como de los españoles. Con ese fin, en lugar de resolver las diferencias entre las fuentes para producir una narrativa histórica unificada, las considero como índices (Ginzburg 1989, De Certeau 1991) de las distintas maneras de dar y producir sentido a los eventos que coexistieron cuando ocurrieron los hechos —más allá de las estrategias narrativas y los objetivos políticos—. Siguiendo estos índices, y considerando las fuentes tipo-nativo como respuestas desde adentro al colonialismo, las que implican una diferencia posicionada, un pensamiento fronterizo (Mignolo 2000), en Cajamarca uno puede captar otro sentido (alteridad) aunque silenciado. De manera similar, al leer los índices en las fuentes españolas a través de estudios post-estructuralistas sobre la violencia (Taussig 1987; Feldman 1991; Das 1998), uno puede desestabilizar la imagen dominante del sujeto occidental como un actor puramente racional en pleno control de todas las interacciones.

A través de la exposición de los mecanismos mediante los cuales los actores intentaron y, a menudo no lograron, controlar su inestable presente, Cajamarca recupera su carácter como una situación de contacto en la que compitieron y se entramparon diferentes sentidos de orden. A medida que las interacciones pierden su nitidez y los españoles su supremacía, una imagen nativa alternativa comienza a adquirir sentido. Después de todo, la dominación es en gran medida convertir en ininteligibles algunos puntos de vista, y la etnografía debe servir como un elemento para contrarrestarla, tal como señalan los Comaroff (1991: XIII-XIV).

En el Imperio de los Incas en 1531-1532

La pequeña compañía que inició la conquista del Imperio Inca desembarcó en el extremo norte del imperio en algún momento a principios de 1531. A sus hombres les tomó casi dos años llegar a Cajamarca, y unos dieciséis meses más ponerse en contacto con Atahualpa. Durante este tiempo, toda la atención y recursos militares estuvieron concentrados en una guerra de sucesión entre las facciones políticas Incas, cuyas cabezas visibles eran Huáscar y Atahualpa, hijos del último emperador Huayna Cápac. La base de Atahualpa estaba en Quito, no muy lejos del puñado de españoles, pero en la sierra, donde la acción política Inca siempre gravitó; la base de Huáscar estaba en el corazón del imperio, el Cusco, a unos 1,500 kilómetros al sur. Tal como cronistas y estudiosos resaltan, esta coincidencia les dio a los conquistadores una oportunidad de éxito.

Una compañía era una empresa privada comprendida dentro del marco legal establecido por potestad de la Corona. Se organizaba en torno a varios capitanes con un "potencial gobernador" (Spalding 1984:116) a la cabeza. Cada capitán tenía sus propias ambiciones y existían varias mini-compañías; había, pues, un potencial para la división política. Esta tensión local se entrelazaba con otra, entre la Corona y la compañía. La Corona estaba presente a través de sus funcionarios reales, aunque su tarea era principalmente la de asegurar que se pagaran los impuestos debidos; un verdadero desafío solo podía provenir de una compañía rival con buenas conexiones políticas en la corte. Sin embargo, durante sus primeras etapas, tal como subraya Lockhart, el verdadero peligro de una compañía era que pudiera fracasar y disolverse (1972:7).

La compañía de 1531 fue el tercer intento organizado por Diego de Almagro y el futuro gobernador, Francisco Pizarro (denominados Almagro y Pizarro a lo largo del libro). La primera (1523-1524) había sido un fiasco que solo llegó a tierras mesoamericanas infestadas de zancudos. Tras un comienzo desastroso, trece sobrevivientes del segundo intento (1526-1528) navegaron rumbo al sur y arribaron a algunos pueblos de la actual costa del Perú; recogieron a dos jóvenes indígenas que servirían como intérpretes, además de suficiente información y pruebas de un futuro viable para negociar en la corte un permiso de conquista y una gobernación. La organización de cada expedición significó pedir préstamos e invertir grandes sumas de dinero así como convocar recursos humanos. Pizarro y Almagro habían agotado la mayor parte de su capital cuando la tercera compañía desembarcó en la bahía de San Mateo, en el norte del Ecuador, mientras que la mayoría de sus hombres se habían endeudado para pagar ellos mismos sus equipos y viajes. La necesidad más urgente de todos, entonces, era la de conseguir riquezas para pagar deudas, mientras que la segunda era encontrar grandes poblaciones nativas a las cuales explotar, algo que la compañía necesitaba para promocionarse.

El mecanismo de avance implicaba una permanente definición de los límites de lo posible. Cuando se topaban con un nuevo grupo, si el señor local acogía a la

compañía, entonces los intercambios y los comportamientos eran controlados; él solo tendría que proveerles de todos los bienes y servicios que ellos deseaban. Si, por el contrario, intentaba cualquier resistencia, se ponía en marcha una clara política de miedo; con violentas acciones punitivas los conquistadores matarían tantos indios como sintieran necesario y saquearían teniendo en la práctica pocos límites. Finalmente, relaciones más estables fueron establecidas a través de las alianzas políticas de Pizarro con los señores nativos, necesarias debido a que su objetivo no era el exterminio, sino la dominación.

Uno puede observar estas dinámicas en diferentes combinaciones. Los cristianos (denominación que los conquistadores del Perú se dieron a sí mismos casi todo el tiempo) desembarcaron en una zona costera tropical con pocos habitantes y plagada de zancudos. Su ruta inicial hacia el sur fue lenta debido a que los grupos nativos que encontraron a lo largo del camino vaciaban sus pequeños pueblos y retiraban los suministros. Cuando los cristianos llegaron a Coaque, el primer pueblo de tamaño significativo, lo atacaron y saquearon para prevenir esta situación (Xérez [1534] 1985:64-5). Pizarro se apoderó entonces de la mayor parte del botín para pagar las deudas a los propietarios de los barcos, quienes los abastecían de refuerzos y suministros, así como para que se difundiera en Panamá y Nicaragua la noticia de que allí había algo que ganar, evitando de esta manera que la conquista se desvaneciera. La idea funcionó. Después de once meses de soportar enfermedades tropicales, en noviembre de 1531 la compañía recibió dos barcos que trajeron 50 hombres y 25 caballos (Lockhart 1972:8). Aun así, todavía no llegaba a los 100 hombres.

Su reputación y poderío militar abrieron el camino hacia el sur. Algunos señores con los que se encontraron los acogieron y, cuando no fue así, como en la isla de Puná, la consecuente guerra abierta estableció el patrón de los siguientes encuentros: los cristianos mejor equipados doblegaron a los nativos numéricamente superiores y sufrieron solo dos bajas. En Túmbez, su siguiente parada y objetivo inicial de Pizarro, sufrieron sus últimas tres bajas en una escaramuza (Xérez 1985:71-6). Desde ahí, y con un refuerzo de 100 hombres y veinticinco caballos, Pizarro se trasladó rumbo al sur y la conquista entró en una nueva etapa: comenzó a materializar su gobernación mediante una combinación de miedo y alianza. Consciente del poderío de los cristianos, el señor de Poechos los acogió y Pizarro aceptó su vasallaje, abriendo la puerta a un flujo regulado de bienes y servicios. Sin embargo, los señores cercanos en la sierra y en la costa se negaron a servirlos, y algunos hombres que llegaron por mar informaron con temor sobre un inminente ataque nocturno. Como en cualquier empresa neo / colonial, el amedrentamiento a un colonizador por parte de la población local requería de una acción inmediata. Después de una operación militar, se restablecía la jerarquía a través de un castigo ejemplar: Pizarro hizo quemar vivos a un señor importante, a varios principales y a algunos otros indios; pero también mantuvo en su cargo a uno de los señores principales acusados, e incluso extendió su señorío sobre la población del señor ejecutado (ibid.:78-80).

Esta mezcla fue una estrategia política eficaz, debido a que entretejía de un modo causal los órdenes locales y extranjeros, convirtiendo los eventos en estructura: el señor local adquiría una nueva autoridad cimentada en la presencia de los cristianos, mientras que, simultáneamente, la autoridad cristiana se fortalecía al verse reconocida de esta manera. Cada nueva posición social dependía de la otra, surgiendo ambas de un endeudamiento ordenado temporalmente —muy similar al Gran Hombre Melanesio, con quien se tiene deudas de intercambio de dones—. Este mecanismo aseguraba el gobierno indirecto y la ansiada ascendencia: tal como resume el secretario de Pizarro, a partir de entonces "todos ellos sirvieron mejor, con más temor que antes" (Xérez 1985: 79). Cuando arribó a una excepcional zona de ricos valles costeros, Pizarro comenzó a objetivar su gobernación también en términos españoles: a finales de julio de 1532 fundó el primer pueblo (San Miguel de) Tangarará.

A lo largo de esos meses, los generales de Atahualpa fueron estrechando el cerco sobre el Cusco, derrotando a los ejércitos de Huáscar en batalla tras batalla, a unos 1,500 kilómetros de la compañía. Esto, sin duda, organizó la atención incaica, como muchos han sostenido; sin embargo, si la producción de orden de los conquistadores parece no haber tenido oposición, es porque aquí estoy condensando solo lo que revelan sus propios relatos. Sus narrativas tienen un efecto narcótico: uno tiene que adecuarse a tan solo una cierta forma de dar sentido, a solo ciertos tipos de eventos, los cuales tienen lugar dentro de límites claros, inteligibles. Las acciones se vuelven razonables porque en el régimen de visibilidad de los testigos oculares españoles no hay nada más a la vista. Para corregir esto, introduciré fuentes tipo-nativo y las contrastaré con fuentes españolas. Esto detallará los pasos de la producción de orden de Atahualpa frente a los recién llegados, y harán visibles los silencios y los objetos ocultados por ambos bandos, desnaturalizando así acciones y categorías críticas. Con este fin, me apartaré de la mayoría de los relatos históricos existentes y me centraré en el intercambio de mensajeros entre Atahualpa y los cristianos, empleando el avance de estos últimos como contexto. El primer intercambio se originó en Tangarará, a donde ahora retorno.

Los mensajeros: de la novedad a la objetivación

Todos los así llamados cronistas nativos (Tito Cussi [1570] 1985; Guamán Poma [1615] 1987; Garcilaso [1617] 1960) incluyen elementos extraordinarios, a menudo perturbadores, cuando brindan las primeras imágenes que la gente elaboraba sobre los españoles. Sin embargo, borran rápidamente esta incertidumbre, lo cual corrigió el efecto narcótico de las narrativas de los conquistadores; ellos asociaron al Nuevo Pueblo con una deidad nativa, Viracocha, para saltar inmediatamente a la escena en Cajamarca. Esta no es la temida revelación, sino más bien una simplificación interesada que oculta la incertidumbre y la política local. Detrás de esta

simplificación, uno puede identificar cuatro etapas: lo novedoso, la indagación, la contención y la objetivación. Las estudiaré señalando las locaciones de extrañeza, los medios para darles sentido y los mecanismos mediante los cuales son aprovechadas para la búsqueda de claros objetivos políticos. Esto demuestra que, modificando un tanto la idea de Bhabha (1994:88), "la representación de la diferencia siempre *se puede convertir* en un problema de autoridad".

La novedad

Según Guamán Poma —un intelectual nativo que alrededor de 1615 concluyó un texto político de más de 1,000 páginas dirigido al rey español—, las primeras noticias sobre los españoles eran desconcertantes. Cuando llegaron a Atahualpa, sus capitanes y otros indios:

> se espantaron de que los cristianos no dormiese. Es que decía porque uelauan y que comía plata y oro, ellos como sus caballos. Y que traýa ojotas de plata, decía de los frenos y herraduras y de las armas de hierro y de bonetes colorados. Y que de día y de noche hablauan cada uno con sus papeles, quilca. Y que todos eran amortajados, toda la cara cubierta de lana, y que se le parecía solo los ojos... Y que trayýan las pixas colgadas atrás larguícimos, decían de las espadas, y que estauan bestidos todo de plata fina. Y que no tenía señor mayor, que todos parecían ermanos en el trage y hablar y conuersar, comer y bestir (f. 381[383]; 1987:388).

Dentro de lo extraordinario, se pueden reconocer diferentes localizaciones que expresan extrañeza. En primer lugar, tenían que ver con el comportamiento social inesperado: no dormir por la noche, inexistencia de un orden claro en el grupo, inexistencia de jerarquías (i.e., todos visten, se comportan, hablan y comen de la misma manera y en el mismo lugar). Estos dos últimos comportamientos contrastaban marcadamente con la política andina, en particular la alta política andina. En segundo lugar, lo misterioso tenía que ver con el cuerpo. Ellos tenían penes muy largos atados en la espalda, y comían oro y plata, al igual que sus "ouejas grandes" (caballos); tenían zapatos de plata, vestidos y objetos alrededor de sus cuerpos, con los cuales se envolvían; solo una pequeña parte de sus rostros era visible, mientras que la mayor parte estaba cubierta de lana (los andinos no tenía vello facial). La lana sugiere una analogía con los animales que puede leerse como un entrecruzamiento de categorías entre animales y humanos, y comer minerales señala sustancias mezcladas y actos no naturales. El oro y la plata, en particular, eran marcadores de un alto estatus asociado con el Inca. Esto no señala a los cuerpos *per se*, sino a lo que surge de ellos, trayendo a la conciencia lo fundamental que es el imaginario del cuerpo para la visión del mundo (Douglas 1966, 1970). Por último, existe un exceso de marcadores sin paralelos locales (caballos descritos

como ovejas grandes, armas vistas como truenos y bolas de fuego, mencionados en otros cronistas tipo-nativo).

Estos elementos apuntan a un problema concreto común a cualquier caso de contacto: alguien que es notablemente diferente no puede ser predicho; como está ausente lo dado-por-garantizado que permite que la interacción sea adecuada, las relaciones con el Otro solo pueden proceder a través de constantes, sucesivas, conjeturas. La única fuente (hallada recientemente en su versión completa) que permite el estudio cronológico de tales conjeturas Incas, y su política, fue concluida hacia 1551 por un español, Juan de Betanzos. Casado con Cuxirimay Ocllo, una princesa Inca de alto rango, su narrativa está redactada en gran medida sobre la base de la historia oral escuchada a los parientes de su esposa, que eran cercanos a Atahualpa (Julien 2000a). No se trata de un texto nativo puro, sin embargo, contiene mucho más material nativo de lo que Betanzos pudo organizar, y está lleno de incertidumbres y contradicciones que están ausentes en cualquier otra fuente tipo-nativo, lo que lo convierte en un texto dialógico (Ginzburg 1989:159) por excelencia.

Según Betanzos (II, 17, 1987:253), Atahualpa tuvo noticias de la gente extraña justo después de que sus generales lograran la victoria final sobre Huáscar en el Cusco. Mensajeros tallanes de Tangarará le dieron el encuentro cerca de Huamachuco, al sur de Cajamarca, con imágenes extrañas similares a las de Guamán Poma. Poco después, otros tres mensajeros llegaron con regalos y un mensaje de Pizarro: el *capito* (capitán) había llegado de España para verlo porque había oído hablar de la grandeza de Atahualpa, y traía un mensaje de un gran señor que se lo entregaría cuando se encontrasen (ibid. 254). La reacción de Atahualpa le permite a uno ver cómo una novedad desestabilizadora se convierte en un hecho. El primer paso fue la indagación, e incluyó un sinfín de preguntas que presento de manera resumida.

Indagación

Desde el principio, las desconcertantes noticias estuvieron seguidas por una pequeña indagación en la que se introdujo un elemento divino. Atahualpa preguntó por el nombre de la gente nueva —nombrar es un medio no solo para la condensación y el control de la realidad en general (Foucault 1971), sino también, en este caso, para la localización del otro en el mapa de lo conocido, para contener lo novedoso—. Los mensajeros señalaron que no lo sabían, pero ellos los llamaban *Viracochacuna* (plural de Viracocha) —"que dice [significa] los dioses" (Betanzos II, 17, 1987:253)—, porque, tal como sus mayores les habían dicho, "Con Titi Viracocha" después de haber creado a la gente entró al mar y no regresó sino hace pocos años, cuando vieron a algunos de ellos (hubo contactos esporádicos durante el segundo viaje de Pizarro). Es decir, al enfrentar a gente inquietante proveniente de un lugar de donde se sabía que nadie venía —el mar—, las herramientas

que se utilizan para llegar a una conclusión familiarizadora son la experiencia y los mitos. Utilizo la palabra *mitos* en un sentido bastante práctico: son, entre otras cosas, maneras de dar sentido al presente a través de eventos pasados, arquetípicos, que pueden ser actualizados. Algunos seres extraordinarios han desaparecido por el mar en el norte, y algunos han aparecido por ahí.

Más adelante analizaré en detalle la referencia exacta a la divinidad. Por el momento, hago notar que no tenía nada de exótico en la política y la cultura andinas la referencia a seres sobrenaturales de algún tipo en acción. De hecho, estoy forzando una distinción natural/sobrenatural en las categorías indígenas tan solo para hacer clara mi exposición. El Inca, por ejemplo, era un ser semi-divino, sobrenatural, y lo sobrenatural no se limitaba a los cuerpos. Cuando los mensajeros llegaron donde Atahualpa, este estaba involucrado en una contienda divina. En una colina cerca de Huamachuco estaba Catequil, una *huaca* principal (santuario/ser sagrado poderoso). Algunas huacas eran Incas, pero la mayoría eran locales, vinculadas con los antepasados o dioses de cada grupo étnico. Dependiendo del caso, los Incas le rendían reconocimiento a las huacas locales y/o construían una huaca imperial al lado de ellas, pero la confrontación también era una opción (MacCormack 1991:58-62). La mayoría de las huacas eran oráculos; pronosticaban el futuro a través de sus portavoces. Atahualpa le había consultado a Catequil acerca de su guerra contra Huáscar, y tras una respuesta adversa, él la había declarado enemiga y ordenado que fuera literalmente arrasada —el portavoz muerto, su cuerpo y el ídolo de la huaca quemados y demolidos, las cenizas difuminadas, la colina quemada y aplanada (Betanzos II, 16, 1987:250)—.

Con los segundos mensajeros la indagación fue exhaustiva. Ordenó que fueran recluidos y prosiguió con sus asuntos cotidianos. A la mañana siguiente, él y algunos de sus capitanes se reunieron a puerta cerrada con los mensajeros. Las primeras preguntas estuvieron destinadas a determinar el estatus de los extranjeros a través de la búsqueda de marcadores ordinarios que ya he examinado: el nombre de quien los enviaba, qué clase de hombre era, cómo se vestía, cómo hablaban y de qué hablaban. Las respuestas también siguieron un derrotero conocido: el capitán era alto, tenía el rostro cubierto por una barba, estaba envuelto hasta la garganta en una tela, y todos vestían igual —no llevaban vestidos conocidos ni evidenciaban signos de jerarquía—. Las segundas preguntas apuntaron al exceso. Además de las ovejas altas nunca antes vistas, la gente nueva llevaba colgando algo largo que, cuando un extraño lo sacaba, brillaba como plata y podía cortar la cabeza de una oveja (llama). Tratando de presentar a las espadas como algo común, algo distinto del relámpago y del trueno, que eran el doble y armas del Inca (Ziólkowski 1996:126-42), Atahualpa manifestó que debían ser *macanas* (palos o espadas de madera). Pero esta interpretación no podía ser concluyente: las espadas brillaban, no así la madera, y los principales capitanes del Inca tenían armas de oro o plata. Así, los mensajeros respondieron a esto señalando: "[que] eso puede ser". El último elemento investigado fue la comida. Preguntados sobre

si los extranjeros comían carne cruda, y en particular carne humana, los mensajeros dijeron que comían solo animales asados. Esta indagación tuvo objetivos claros. En el arte de la guerra Inca, el comer la carne cruda del enemigo daba un mensaje explícito de guerra total y demandaba el sometimiento final (Ziólkowski 1996:239-44). Además, comer carne humana era un comportamiento pre-humano propio de las huacas étnicas pre-Incas (Huarochirí [1608?] 1987:45, 121). Sin necesidad de leer la indagación de Atahualpa muy estrictamente, queda claro que la suya no era una simple curiosidad general, sino que más bien estaba tratando de determinar el *tipo* de gente que él podría tener que enfrentar.

Contención

Llegado este punto, los capitanes de Atahualpa intervinieron y le dijeron que debía observar qué tipo de personas eran, si eran dioses o gente como ellos, si pensaban causar daño o hacer el bien. Si eran *runa quiçacha*, destructores de gente, y no podían ser derrotados, entonces debían irse; si se trataba de "*viracochacuna runa allichac* que dice dioses bienhechores de las gentes", entonces debían quedarse (Betanzos II, 17, 1987:255). Esta polarización, además de excluir la posibilidad de que la gente nueva fuera vista como conquistadores, restringía lo desconocido a formas familiares: o bien vándalos o bien dioses. Atahualpa resolvió entonces la incertidumbre manteniéndose en la doble hipótesis de sus capitanes: él se declaró muy contento de escuchar que los dioses habían llegado en su tiempo. Esta era una idea mucho más conveniente para un aspirante a un señorío omnipotente en un terreno político convulsionado, que la idea de gentes desconocidas que nadie podría detener deambulando y saqueando por todas partes. Si bien la solución no puso punto final a las conjeturas e indagaciones de Atahualpa, hizo que la gente nueva fuera un asunto solamente suyo, un punto al cual volveré.

Objetivación

Seguidamente, Atahualpa comenzó a respaldar su versión con acciones. Esta producción de sentido tuvo por lo menos tres objetivos: los extraños, los hombres de su campamento y sus hombres en el Cusco. En primer lugar, envió de regreso a los mensajeros con la orden de decirle "al gran Viracocha, el capito" (Pizarro), que estaba muy contento con su llegada, que estaría gustoso de reunirse con él en Cajamarca, y "que le tenía por parte", es decir, que consideraba que los dos eran de un tipo similar, lo que también expresó a través de algunos regalos de alto rango. En segundo lugar, les dijo a sus hombres que se regocijaran durante dos días, después de los cuales él quería partir con destino a Cajamarca para reunirse con el capito (loc. cit.). Por último, mandó a un enviado al Cusco con un mensaje a Calcuchima y Quizquiz, generales suyos que controlaban la ciudad. La noticia les llegó de una manera claramente empaquetada: "habían salido de la mar el Viracocha

y otros muchos viracochas con él y tiénese que son los viracochas antiguos que hicieron la gente. Y con esta nueva el Ynga holgóse" (Betanzos II, 19, 1987:261), y decidió regresar para encontrarse con ellos.

La producción de sentido de Atahualpa adquiere más importancia y sentido una vez que se considera su contexto más amplio. Por un lado, a nivel incaico, el Cusco era por entonces un lugar inestable. Sus generales habían acabado de derrotar al último ejército de Huáscar, lo habían capturado junto con sus parientes cercanos, y habían hecho que todos los Incas reconocieran ritualmente a Atahualpa a través de su bulto o el doble de su cuerpo. Cuxi Yupangue, el enviado, llevaba también diversas órdenes destinadas a fortalecer la posición de Atahualpa. Entre ellas, castigar a la *panaca*[1] de Topa Inca Yupanqui (el padre de Huayna Cápac), por haber apoyado a Huáscar —muchos miembros fueron asesinados y el cuerpo del Inca fue quemado—. Se ordenó que todos los rastros de Huáscar fueran borrados, y sus familiares y todas las mujeres no vírgenes cercanas a él fueran matadas (Sarmiento de Gamboa [1571] 67, 2001:163-164; Murúa [1590-1611] 57, 1987:202). Finalmente, Atahualpa ordenó que los mensajeros fueran enviados donde los señores étnicos, a quienes debían ordenarles que fueran y lo reconocieran en persona, y que Huáscar fuera enviado a Cajamarca.

Por otro lado, más allá del canal oficial español-Inca que privilegiaron los cronistas tipo-nativo, los rumores acerca de la gente nueva se estaban propagando por todo el Imperio, llegando a los señores y a la gente común. En 1573 don Diego Mocha recordó haber escuchado su llegada al campamento de Atahualpa en Huamachuco, y que habían fundado un pueblo en Tangarará (*Probanza* 1573... 1974: 95). Tan lejos como en el Cusco, a 1,400 kilómetros al sur, Sebastián Yacobilca escuchó las noticias sobre "ciertas gentes que llamaban Capacochas que decían hijos de la mar", que habían poblado un pueblo (ibid.:62-3); se sabía que "venían por todos los pueblos de orillas de la mar conquistando y peleando con los indios naturales... y que los vencían a todos y tomaban el oro y plata que tenían" (ibid.:114-15). Otro de los soldados de Huáscar, Francisco Caro Allaulli, añade "que ellos y sus caballos comían oro y plata" (ibid.: 41). Noticias similares se reportaron en Huarochirí, a medio camino entre el Cusco y el campamento de Atahualpa. Si bien cada rumor resalta diferentes detalles, existe una mezcla de elementos inquietantes, tales como la violencia imparable de la gente nueva y su hambre de oro y plata, así como de gestos civilizatorios como el poblamiento de pueblos. El que la gente nueva estuviese viniendo del mar solo añadía confusión, ya que no se conocía a nadie que hubiera venido de allí[2].

1 Una *panaca* era o bien un linaje compuesto por todos los descendientes de un Inca, salvo el siguiente Inca y sus descendientes (Rowe 1985), o una unidad de un complejo sistema rotativo de puestos, con cada unidad asignada a una tarea en particular y asociada con una figura mítica (Zuidema 1990). En cualquier caso, eran facciones políticas identificables.

2 Estos testigos indios declararon en Huarochirí, sierra central, cerca a Lima, en un juicio entre la Corona y los herederos de Pizarro. El único testigo español añade poco a los temas aquí tratados.

En resumen, si Betanzos le permite a uno ver que la identificación de los españoles como viracochas no fue ni natural ni concluyente, el mundo de rumores expuestos en los testimonios nativos locales revela otra perspectiva que ocultan las crónicas tipo-nativo con sesgo Inca: Atahualpa tenía la necesidad apremiante de mantener las cosas bajo su control. Sin embargo, las conjeturas e indagaciones de Atahualpa no terminaron con su declaración de la identidad de los recién llegados; prosiguieron en su combinación de palabras corteses y acción directa durante los siguientes intercambios de mensajeros.

Sahumerio con patos secos y jaloneo de barbas

Si bien los conquistadores mencionan varios "espías"[3] enviados por Atahualpa, el primer mensajero —identificable como aquel mencionado en Betanzos— se reunió con el capitán Hernando de Soto en Caxas, un lugar razonable para elegir puesto que Tangarará-Caxas estaba a lo largo de la ruta más fácil para llegar a Atahualpa. Los relatos de los conquistadores subsumen el significado de la reunión dentro de su política del miedo. Después de que Pizarro dejara Tangarará (24 de septiembre de 1532), el señor de Pabor, a quien el padre de Atahualpa, Huayna Cápac, había castigado severamente, le dio la bienvenida y le dijo que cerca se encontraba un capitán Inca en Caxas, en la sierra. Imponiendo la política del miedo, Pizarro le ordenó al capitán Soto que fuera para allá "para... que no tomasen soberbia no yendo a ellos" (Xérez 1985:84).

El capitán Mena, quien fue a Caxas, informa que el pueblo estaba destruido y muchos indios ahorcados —el castigo de Atahualpa por haber apoyado a Huáscar—. El señor local le planteó sus quejas acerca de Atahualpa, pero dijo que se estaban escondiendo "por temor dellos [de los cristianos]". Soto respondió ofreciéndole amistad y solicitándole su vasallaje. El señor aceptó y tomó algunas mujeres de una casa Inca y se las entregó a Soto. Lo que era un intercambio de dones cargado políticamente devino entonces en un intercambio local de temor. Cuando un capitán de Atahualpa llegó, el señor local entró en pánico. Había roto todas las reglas al tomar a las mujeres, y trató de arreglar las cosas poniéndose de pie (existía un protocolo estricto que regía el sentarse y el estar de pie; el que estaba sentado tenía el rango más alto); pero Soto tenía su propia política de miedo y le ordenó que se sentara a su lado (Mena [1534] 1937:80-81). Diego de Trujillo

3 Cristóbal de Mena ([1534] 1937:80-81) dice que vio a un espía disfrazado de tallán al salir de Tangarará, quien pronto regresó a donde Atahualpa. Pedro Pizarro (1965:175) ubica al mismo espía un poco antes, en Poechos, y añade que después de un intercambio violento con Hernando Pizarro, hermano de Francisco, el espía regresó y le dijo a Atahualpa que eran ladrones barbudos que surgían del mar caminando sobre grandes ovejas. El cronista Pedro Cieza de León ([c.1553] 40, 1996:124) dice que los mensajeros de Túmbez, le contaron a Atahualpa en Cajamarca —cuando él no estaba allí— acerca de su comportamiento agresivo, y luego él envió a un espía que hizo un recuento de los extranjeros y regresó (ibid., [c.1553] 37, 1996:115).

([1571] 1953:135), quien también estaba presente, añade que, dado que el capitán era arrogante y los amenazó, Soto envió un mensajero a Pizarro preguntándole qué hacer, y la respuesta fue que debían soportar la arrogancia y fingir que les infundía temor.

Ocho días más tarde, junto con un mensajero de Atahualpa, Soto llegó a Çarán, lugar donde, por entonces, se encontraba Pizarro. El mensajero le dijo a Pizarro que Atahualpa quería ser su amigo y que lo esperaría en Cajamarca. Trajo como regalo "dos fortalezas a manera de fuente, figuradas en piedra, con que beba; y dos cargas de patos secos desollados, para que hecho polvos, se sahúme con ellos, porque así se usa entre los señores de su tierra"[4]. Pizarro le dio la bienvenida y le dijo que estaba contento de que hubiera venido, y que después de enterarse de que Atahualpa estaba librando una guerra, había decidido reunirse con él y ser su amigo y hermano, y ayudarlo. Ordenó que el mensajero fuera tratado bien, y al momento de su partida (mediados de octubre de 1532) envió con él algunos regalos para Atahualpa (Xérez 1985:86-88).

Haciendo eco de la trama de las narrativas de los conquistadores, la historiografía reciente se centra en gran medida en los eventos en Caxas y le presta poca atención ya sea al significado de los extraños regalos de Atahualpa o a las actividades de su enviado. Dar sentido a estos ilumina los objetivos y la estrategia del Inca. No conozco ninguna fuente que hable de que los Incas utilizasen vasijas de piedra para beber, o que los señores andinos se sahumaran con patos secos. Hace años, Kubler (1945:417, n. 27) sugirió una interpretación sensata: las aves ("patos") eran medios para anular la potencia de los españoles[5]. Según Juan Polo Ondegardo ([1567] 1990:579), los Incas "sacrificaban pájaros de la Puna cuando habían de ir a la guerra, para hacer disminuir las fuerzas de las *guacas* de sus contrarios"[6]. Desde este punto de vista, el presente de Atahualpa se convierte en una improvisación sensata: él sabía por entonces que los extranjeros tenían una huaca poderosa a la cual adoraban, y que se burlaban de todas las huacas nativas, incluido el Sol (Cieza de León [1553]: 40, 1996:124). Sin tener certeza sobre su naturaleza, siguió distintas opciones, y dado que en los Andes la lucha política fue siempre natural y sobrenatural, con huacas en acción en todos los bandos, usó las herramientas adecuadas para poner a prueba la potencia de los extranjeros.

Uno puede discernir más acerca de las conjeturas de Atahualpa analizando las actividades de su enviado entre los cristianos y comprendiendo el tipo de conocimiento práctico que estaba tratando de adquirir. Resumiendo información

4 Mena pensó que los patos tenían la intención de representar cómo se verían ellos muy pronto y las "fortalezas" que les esperaban por delante (1937:81).

5 Las buenas ideas de Kubler se ven trabadas por sus errores relacionados a las referencias, en particular aquellos referidos al mapa político nativo en la región de la costa norte peruana.

6 El sacrificio se realizaba arrojando pájaros de la puna a hogueras de madera de yanlli. Aquellos que realizaban el ritual llevaban piedras pintadas especiales, y rogaban para salir victoriosos y que las huacas enemigas fueran debilitadas.

posterior a los hechos, los conquistadores volvieron inteligibles las acciones del enviado al tomarlas como las de un espía: después de contar los hombres, caballos y armas, informó a Atahualpa que eran pocos y que eran ladrones, y que si bien tenían ovejas grandes, ellos podían ser matados, tan solo sería necesaria una cuerda para atarlos (P. Pizarro [1571] 1965:179). Solo Miguel de Estete añade que el enviado también preguntó otras cosas: "de qué tierra venimos y que era lo que queríamos" ([1535?] 1918:21). El "espionaje" de hecho involucró un intercambio de percepciones propias de situaciones de contacto que entremezclan cuerpos y objetos (Comaroff y Comaroff 1991:180-97), medios claves para determinar el estatus de seres desconocidos (Connolly y Anderson 1987), y que expusieron a los cristianos a situaciones que de otro modo hubieran sido impensables. Además de contar cuántos españoles había, el enviado puso a prueba su fuerza mediante un tira y afloja "a manera que se burlaba", les pidió a algunos que sacaran sus espadas, e incluso jaló la barba a un cristiano —algo particularmente significativo puesto que la barba aparece como un marcador de extrañeza en todos los relatos nativos—. Jalar la barba le costó al enviado una bofetada, lo que llevó a Pizarro a ordenar que nadie deberá tocarlo en forma alguna (P. Pizarro 1965:176).

La política de ser un Inca

El mensajero o espía, llamado Ciquinchara, informó a Atahualpa en Ybocan, en su camino desde Huamachuco a Cajamarca. Sus intercambios presentan nuevas perspectivas acerca de la compleja política que moldea las acciones de Atahualpa, y le permiten a uno desentrañar las implicaciones divinas de ser un Inca bajo el estrés excepcional de las dinámicas de contacto. Como veremos más adelante, el incorporar los ordenamientos nativos al análisis no genera un cuadro de respuestas estrictamente ritualizadas, tal como uno podría encontrar en la representación de Tzvetan Todorov (1978) sobre los aztecas en el caso mexicano. Todo lo contrario.

El secreto rodeó nuevamente el asunto. Atahualpa llevó a Ciquinchara a un lado y le preguntó acerca de la gente nueva en forma por entonces ya establecida: si ellos eran "dioses" hacedores, él estaba listo para darles la bienvenida, feliz de que hubieran llegado "en su tiempo". Ciquinchara le dijo que los tallanes —los mensajeros que trasmitieron las primeras noticias— estaban errados; que si bien al ver a los extranjeros por primera vez estuvo tan desconcertado como los tallanes, después de observarlos llegó a la conclusión de que no eran "Con Titi Viracocha" y los otros "viracochas". Su argumento es doble: (a) hacen cosas que los hombres comunes hacen; y (b) no hacen cosas que los dioses hacen. Así, ellos (a) comen, beben, se visten, arreglan sus ropas y le hablan a las mujeres; y (b) no hacen milagros, no hacen las sierras o las aplanan, ni hacen gente, ni hacen que los ríos o las fuentes de agua fluyan en su cauce —si no hay agua,

necesitan llevarla—. Y si ellos no son dioses, son hombres de la peor especie: toman todo lo que ven y desean —mujeres jóvenes, vasijas de oro y plata, ropas lujosas— y fuerzan indios atados a cargar sus cosas. Concretando sus hallazgos en una categoría conocida, Ciquinchara dijo que deben ser *"quitas pumaranga* que dice gentes sin señor derramadas y salteadores". Al igual que las narraciones de los conquistadores, añadió que debían ser asesinados (Betanzos II, 20, 1987:264).

Este informe muestra un claro avance en el proceso de convertir la novedad en un objeto manejable. A diferencia del electrizante intercambio entre los tallanes y el Inca, lleno de detalles y preguntas fascinantes, este es un intercambio contenido concerniente a los *fundamentos* de la interpretación. Sin embargo, las siguientes preguntas de Atahualpa acerca de la gente nueva y las respuestas de Ciquinchara retrotraen el *status quo* nuevamente a la incertidumbre. Existe un exceso de marcadores: caminan encima de ovejas muy altas, cuando corren la tierra tiembla y el estruendo que hacen suena como un trueno, llevan consigo algo hueco, hecho de algo parecido a la plata, que llenan con algo que parece ceniza y encienden con fuego desde abajo, y conforme se prende el fuego una gran llama y un trueno surgen desde la boca. Ciquinchara añade que el trueno del cielo mata a la gente, mientras que este trueno no mata, pero la similitud con las armas sobrenaturales del Inca y su doble trueno/relámpago es clara. Así, una de las razones que da Tito Cussi, sobrino de Atahualpa, para identificar a los españoles como Viracochas, fue que tenían "yllapas... porque pensaban que heran truenos del çielo" ([1570]: f. 3, 1985:2). Por último, está el hecho de sus cuerpos extraños: son blancos, barbados y van vestidos de una manera nunca antes vista.

Esto plantea un claro problema: a causa de sus personas extrañas, y por los actos y objetos extraños que los rodean, los españoles pertenecen a una categoría separada. La diferencia está establecida, y no se elimina por el argumento de que no son "dioses" puesto que no califican estrictamente para serlo. Si los hombres a menudo actúan como embusteros ante el dios (Sahlins 1985:124), en los Andes el dios o huaca puede ser el embustero o anti-héroe que encarna las virtudes destructoras del dios (Urbano 1981) o puede ser, simplemente, el dios o huaca equivocado. La decisión de Atahualpa es consistente con este dilema: ordenó a Ciquinchara que regresara con dos vasijas de oro para el capito, y que le dijera que lo amaba y que le gustaría reunirse con él, pero le rogó a Ciquinchara que tuviera cuidado y que le ayudara a averiguar qué tipo de personas eran, "que podían ser dioses y venir enojados y hacer esas cosas que dices y demostrarte así como los viste,... porque no querría que nos sucediese alguna cosa por no entender lo que es" (Betanzos II, 20, 1987:265).

Recordemos que Betanzos es lo más cercano que tenemos a un relato histórico de la realeza, por mucho que se haya diseñado para un público español. Los tipos de razonamiento utilizados y las opciones consideradas expresan la forma de ordenar la realidad propia de un Inca. Las maniobras de Atahualpa son solo

lógicas: si recibir a un dios de la manera equivocada iba a impactar a alguien, ese alguien sería él. En tanto Inca, era un ser semi-divino; su función era la de mediar entre lo ordinario y lo sobrenatural[7]. Probablemente variaba cuánto se creía esto y cómo exactamente era entendido por distintas personas, pero el extraordinario problema que constituían los españoles para Atahualpa estaba claro[8]. Tal como señala Obeyesekere (1997:219), el hecho de que existan expertos en taxonomías nativas y órdenes culturales no significa que todos sean tan conocedores. Sin embargo, como demuestra Clendinnen (1991), esto no justifica que se descarten por completo las lecturas culturales complejas acerca de los eventos. En todo caso, la variedad de interpretaciones solo hizo que la postura de Atahualpa fuera más inestable en términos de la alta política andina: en la coyuntura excepcional de la llegada de los españoles y las guerras de sucesión, las decisiones improvisadas sometían a su divinidad, en tanto categoría política, a "riesgos empíricos" (Sahlins 1981:5-6) desconocidos.

Para comprender plenamente estos riesgos, revisaré la identificación de los españoles como Viracochas, un punto controvertido que ha sido rechazado como una invención española impuesta a los indios (Pease 1991:148-55; 1995: 137-60), un claro caso de creación de mitos occidentales en el sentido de Obeyesekere (1992). En mi opinión, el problema ha sido mal enmarcado, Viracocha no es relevante por sí mismo. En primer lugar, los intercambios entre los tallanes, Ciquinchara y Atahualpa, y la subsiguiente indagación y las conjeturas, todas escogen elementos de un fondo común de atributos divinos, los cuales son utilizados a manera de bricolaje, para dar sentido a algo fuera de lo común. En segundo lugar, este dar sentido fue políticamente moldeado. Por último, aunque la etiqueta de Viracocha es un pobre encapsulamiento de una situación mucho más fluida y compleja, no es una imposición, sino más bien el resultado de un proceso colonial de transculturación (Pratt 1992) que involucra acciones españolas así como un "pensamiento fronterizo" nativo (Mignolo 2000). Permítaseme extrapolar sobre estos tres puntos.

Primero, el *bricolaje*. Como hemos visto, los españoles eran extraños por muchas razones, y los dioses (o más bien huacas) fueron utilizados para darles sentido. En un espacio multiétnico (multi-mito, multi-huaca) como los Andes, cualquier identificación era necesariamente compuesta. Esto es algo difícil de ilustrar con las fuentes disponibles, pero puedo dar un ejemplo. En el primer encuentro con Atahualpa, los tallanes explicaron que estaban llamando Viracochas a la gente nueva porque "Con Titi Viracocha" había desaparecido en el mar. "Con" pronto fue abandonado por Betanzos, y ningún otro escritor tipo-nativo lo utiliza. Esto

7 Sobre el rol de las autoridades en los Andes como mediadores entre los ámbitos secular y sobrenatural, véanse José L. Martínez Cereceda 1995 y Susan E. Ramírez 1996. En particular, sobre el Inca y sus poderes, véanse Franklin Pease G. I. 1991 y Mariusz Ziólkowski 1996.

8 Un paralelo interesante en un contexto menos exótico es el rico análisis de Roger Chartier acerca de los variados sentimientos personales frente a, y las comprensiones sobre, la persona sagrada del rey francés alrededor de 1789 (1991:138–66). Ser un rey sagrado no era un hecho dado por cierto por todos en un momento y cultura dados, ni tampoco un cuento para tontos.

tiene sentido. Con era un dios norteño, costeño y, por lo tanto, un elemento de inteligibilidad familiar para los tallanes; ellos combinaron los dos nombres ante la premura de dar sentido a seres extraños para un rey semi-divino a quien le correspondía el de Viracocha. Tal como Pease G.Y. objeta, Viracocha no estaba asociado con cambios en el terreno, ni con una deidad local en el norte (1991:152); pero *Con* sí lo era (Zárate [1555] I, 10, 1995:50). Además, *Con* tenía muchas cualidades que resonaban con los *términos* según los cuales los tallanes y Ciquinchara se refirieron a los españoles: tanto *Con* como los españoles tenían cuerpos extraños; *Con* podía acortar las distancias, los españoles se movían tan rápido en sus ovejas que, también ellos, comprimían las distancias; *Con* podía controlar el agua, mientras que los españoles necesitaban cargarla.

Segundo, dado que en los Andes toda la alta política se basaba en las huacas, la definición de la identidad de seres poderosos no era un juego; dejando a un lado las creencias reales, tenía consecuencias importantes. Tal como señala Rostworowski de Diez Canseco, los relatos sobre *Con* y otros similares pueden leerse como narrativas míticas de eventos políticos (1983, 1989a:167-74). *Con* desapareció en el norte, siendo reemplazado por Pachacámac, una huaca costeña que venía del sur, la cual, al igual que *Con*, era hijo del Sol y la Luna. Pachacámac convirtió a los indios de *Con* en animales, e hizo nueva gente y les enseñó cómo trabajar la tierra y sembrar árboles, sustituyendo el orden de *Con*. Ahora seres extraños y poderosos estaban llegando desde el norte. Además, *Con* era solo una entre muchas huacas de la sierra norte y central, algunas de cuyas características se parecían a algunas de los españoles, y hemos visto que en todo el imperio se estaban difundiendo rumores sobre ellos. Esta complejidad debió haber aumentado con el simple impacto de la traducción: cada vez que los españoles interactuaban con un grupo étnico, ¿a qué deidad era equivalente Dios? Más aún, junto con las interpretaciones, se tomaban acciones. En algún momento Atahualpa le preguntó a la poderosa huaca de Pachacámac acerca de su encuentro con la gente nueva, y ella le respondió que él los mataría a todos ellos (Xérez 1985:127) —aquí "él" podía referirse tanto a Atahualpa como a Pachacámac—. Después de la derrota de Huáscar, sus partidarios hicieron un sacrificio a Viracocha, pidiéndole ayuda contra Atahualpa (Cieza [c.1553] 5, 1988:39-40). Finalmente, como veremos en la siguiente sección, un señor local utilizó el aura de los españoles en contra de los capitanes de Atahualpa.

Tercero, el rótulo de Viracocha no fue una imposición europea. La ecuación Viracocha = Hacedor es una simplificación, tal como muchos estudiosos han señalado. Viracocha fue una deidad relacionada con el Sol y las tareas agrícolas, cuya virtud era hacer que las cosas fueran fructíferas; tenía el poder de transmitir la capacidad —incluidos distintos tipos de conocimiento— para garantizar la reproducción, aunque él mismo no era un hacedor (Itier 1993; Duviols 1993). O era simplemente una manifestación de una deidad múltiple; otra fue la del anti-héroe con poder y desorden incontrolables, encarnado en Tunupa/Taguapaca (Urbano

1981). O tenía atributos que se intrincaban con varias otras huacas o antepasados, incluidas diversas fuerzas creativas y destructivas, y por tanto tenía varias manifestaciones, solo algunas de ellas antropomórficas (Gisbert 1990). Es probable que los especialistas locales tampoco estuvieran de acuerdo sobre la interpretación y que tuvieran sus propias agendas. Pero en cualquier caso, las conjeturas y acciones de Atahualpa eran mucho más complejas que lo que sugiere la simple imagen cristianizada de un retornante "dios de buena voluntad". Mucho más estaba en juego.

Cuánto de este complejo panorama era entendido por los conquistadores, es una pregunta abierta. En el Capítulo 2 muestro que algunos de ellos reconocían que estaban en juego elementos sobrenaturales y, por consiguiente, hacían uso de ello; pero también queda claro que los pueblos andinos no eran crédulos o ingenuos cuyas cabezas simplemente eran rellenadas con concepciones cristianas, sustituyendo lo que era en otros aspectos un evento secular occidental. Tampoco era el caso que los cristianos fueran tan poderosos ni los nativos tan pasivos. Los seres sobrenaturales no salían de la nada. Los elementos que moldean la política de la definición del estatus de los españoles tuvieron poco que ver con un marco judeo-cristiano, y la reducción de las huacas o ancestros de los pueblos andinos a tal marco no constituye una imposición sobre ellos, sino más bien la cabal obliteración de una rica dinámica que estoy tratando de recuperar.

Detrás de esta obliteración se pueden observar diferentes agendas. Por el lado español, el resultado se ajusta a un gesto colonizador común: apoderarse de y aplanar los razonamientos nativos[9]. Por ejemplo, al cronista Pedro Cieza de León le parece que los Incas saben del Hacedor y lo asocian con el Dios español ([c. 1553] 43, 1984:203-4), lo que le permite a Cieza condenar a sus compañeros como portadores indignos de la fe. Fray Martín de Murúa incluye el reconocimiento de lo novedoso que fue para los pueblos nativos los extraños, blancos y barbados que contactaron a Atahualpa, pero la incertidumbre termina allí: ante los ojos nativos, afirma él, los españoles eran Viracochas que llevaban el mensaje del Hacedor, y fueron gustosamente bienvenidos ([1590-1611] 58, 1987:205).

Los relatos tipo-nativo, por otro lado, fueron creaciones coloniales, pero no fueron simples invenciones coloniales, ni fueron creados a través de procesos de arriba hacia abajo o en respuesta a jerarquías. Fueron el resultado del esfuerzo de intelectuales nativos por hacer inteligibles sus puntos de vista dentro de los marcos hegemónicos que definían la realidad, de manera similar a la doble conciencia de Du Bois (1995:45). Consideraron que era necesario borrar las conjeturas y la política, y purgar los elementos paganos. La ecuación Viracocha = Hacedor hizo que Guamán Poma, Tito Cussi o Garcilaso aceptaran las categorías españolas, pero también les permitió oponerse al orden español mediante la inserción de una *diferencia posicionada*, un ejemplo de pensamiento fronterizo (Mignolo

9 Empleo el plural inadecuado para evitar que se infiera una única razón nativa monolítica.

2000). Esta rica política tuvo lugar mucho tiempo después de 1532 como para ser detallada aquí, pero su importancia se esclarecerá cuando analice la escena final de los eventos de Cajamarca. Vuelvo ahora al intercambio de mensajeros y a la opacidad del proceso de contacto en curso.

Fisuras en la coherencia durante una "negociación del miedo"

En la aproximación final de los cristianos a Cajamarca uno puede reconocer, en la acción, los efectos de las opiniones divididas presentes en el campamento de Atahualpa que vimos en Betanzos (i.e., los españoles son ladrones poco fiables, los españoles son seres divinos de algún tipo). También se puede ver un uso local del aura de los españoles y, en un momento en el que titubeaba la coherencia de los relatos de los conquistadores, la convergencia de las intenciones españolas y locales.

Luego de la partida de Ciquinchara, la compañía se dirigió a Cajamarca. En el camino enfrentó un cambio: ya no había mensajeros, suministros o cargadores, y no recibían ninguna información sobre lo que se podía esperar; la mayoría de pueblos estaban vacíos y, en un caso, los indios abrieron canales de riego para desbordar un río que los españoles tenían que cruzar (Trujillo [1571] 1953:135). Esta nueva estrategia de disuasión pasiva coincidía con la incertidumbre de Atahualpa, y era una medida intermedia que se quedaba corta frente a las sugerencias más agresivas de sus consejeros. Algunos indios que fueron capturados por los cristianos para obtener información, les dijeron que el Inca había ordenado a guerreros que los enfrentaran a lo largo del camino hacia Cajamarca (Mena [1534] 1937:81; Xérez [1534] 1985:92).

Como resultado, el viaje de la compañía hacia la sierra estuvo plagado por un temor constante. A medida que recorrían caminos estrechos y empinados que, en cortas distancias, subían de 4,000 a 5,000 metros de altitud, desaparecía la ventaja representada por los caballos, e incluso un simple ataque con piedras habría sido devastador. En este ambiente de incertidumbre, Pizarro hizo una maniobra estándar: trató de recuperar el control invirtiendo el equilibrio del miedo. Envió a un mensajero, un principal tallán de nombre Guachapuro, a decirle a Atahualpa que no debía tener miedo, que eran gente pacífica que solo combatía a los que les atacaban. Pero antes de que Guachapuro pudiera volver, Atahualpa cambió una vez más su estrategia; después de cuatro días en los que los españoles no sufrieron ningún ataque, no vieron a nadie y no consiguieron suministros, el contacto se restableció.

El primer intercambio fue cualquier cosa menos ordenado. El enviado de Atahualpa llegó con suministros y le informó en detalle a Pizarro sobre las guerras entre Atahualpa y Huáscar, enfatizando que este último ya había sido derrotado y apresado. La intención parece haber sido la de convencer a la gente nueva de que

en adelante tendrían un solo interlocutor. Pizarro, sin embargo, malentendió esto como un intento de atemorizarlo con el poder de Atahualpa y, como siempre, respondió especularmente. Dijo que él era vasallo de un gran señor, en realidad señor de todo el mundo, el mismo que había avasallado a otros grandes señores. Agregó que este señor lo había enviado para que todos conocieran y obedecieran a Dios, y que si Atahualpa lo acogía, él iba a ser su amigo, pero que de otra manera lucharía contra él (Xérez 1985:97-98). Los desconcertados mensajeros pidieron permiso para regresar e informar a Atahualpa. No hay manera de saber cómo se entendió la respuesta y el estatus de Pizarro —Betanzos no los menciona— pero los conceptos se ajustan perfectamente al de un portavoz de la huaca. Y este intercambio turbio de palabras se enmarañó con, e hizo eco de, actos turbios. Por ejemplo, debido a su temor, los cristianos se habían aposentado en construcciones distinguidas, bien construidas, que eran lugares destinados solo para los Incas. El ocuparlos debió haber añadido a su singular aura un significado legible para cualquier nativo: ¿quiénes o qué es esto que se aloja donde se alojan los reyes Incas y, sin embargo, no son castigados? Y de manera más general: ¿quiénes o qué son estos que pueden romper todas las reglas y tabúes sociales?

Este intercambio fallido fue mitigado por el siguiente enviado, Ciquinchara, cuyo comportamiento coincidió con las órdenes de Atahualpa (ser cuidadoso y acoger al capito). Él le dijo a Pizarro que Atahualpa, el "hijo de Pizarro" (Betanzos II, 21, 1987:267), lo esperaba con mucha gente para hacerse su amigo. Ciquinchara también trajo vasijas de oro de las que invitó a varios hombres a beber chicha, un claro gesto de reconocimiento y amistad. Sin embargo, este breve momento de claridad fue ensombrecido, una vez más, con el retorno de Guachapuro, el mensajero y espía de Pizarro. Enfurecido por la forma en la que había sido tratado en el campamento de Atahualpa, atacó a Ciquinchara y lo acusó de ser un espía. Dijo que se le había negado la entrada, pero que un tío de Atahualpa salió a su encuentro. Luego se le preguntó "¿Qué gente son los cristianos y qué armas traen?". Él respondió que eran guerreros valientes, con caballos que corrían como el viento y largas lanzas que mataban a cualquiera "porque luego en dos saltos los alcanzan. Y los caballos con los pies y bocas matan muchos" (Xérez 1985: 100). Agregó que las espadas podían cortar a un hombre en dos, y los lanzadores de bolas de fuego eran capaces de matar a muchos. El tío —y otros hombres de alto rango puesto que el relato cambia a "ellos"— dijeron que los cristianos eran pocos, que tenían solamente dos lanzadores de bolas de fuego y que los caballos no llevaban armas, que podían matarlos. Guachapuro respondió que no podrían penetrar en su piel. Cristóbal de Mena, que se aleja aún más tanto de los seres ordinarios involucrados en la interacción ordinaria como del tropo del retornante dios bueno, añade que en el campamento de Atahualpa se le preguntó a Guachapuro "de donde venia el mensajero de los diablos: que por tanta tierra avian venido y no avia quien los matasse" ([1534] 1937:82).

Los comentarios de Guachapuro revelan un interés no-Inca en la definición de los términos del encuentro: él estaba haciendo de los cristianos gente atemorizante y misteriosa, (los caballos podían comerse a la gente, los hombres podían lanzar bolas de fuego), utilizando su aura para sus propios fines en una "negociación del miedo" indígena (Adorno 1991) que hacía eco de la política de miedo de los cristianos. Al mismo tiempo, uno puede ver por primera vez que los términos en los que estaba siendo discutido el estatus de la gente nueva eran distintos de los simples términos militares que privilegiaban los relatos de los conquistadores, y más cercanos a aquellos presentes en Betanzos. Sus características, acciones y objetos los habían rodeado de signos extraños, fuera de lo común, que carecían de una forma clara. Estas "fallas en el discurso de la comprensión" (De Certeau 1991:223) desestabilizan las explicaciones de los testigos oculares españoles acerca de su viaje a la sierra: que el Inca simplemente había estado demasiado seguro de su poder —una idea que la mayor parte de la historiografía también ha aceptado en una coincidencia de casi 500 años en la producción de coherencia—.

Un encuentro fallido

Antes de la captura hubo una última escena, un encuentro en el campamento de Atahualpa entre el Inca y dos capitanes españoles, Hernando de Soto y Hernando Pizarro. Contrariamente a lo que un empirista convencido podría esperar, el primer contacto de Atahualpa con los españoles no aclaró nada. La reunión se desarrolló, al igual que los contactos anteriores, como un intercambio desordenado de improvisaciones y golpes de miedo, haciendo que el acto final fuera necesario.

Los cristianos llegaron a Cajamarca un viernes, el 15 de noviembre de 1532. Avanzaron en formación militar, pero no encontraron ninguna oposición —el lugar estaba "vacío"—. Alterando una vez más el orden Inca, se aposentaron no en el pueblo nativo (que todavía existe), sino en el *tambo* Inca cercano. Esta instalación estatal consistía de varias grandes edificaciones que rodeaban tres lados de una gran plaza, con un muro en el cuarto lado. Cerca al medio de la plaza había un *usnu*, un gran centro ceremonial a manera de plataforma desde donde el Inca dirigía solemnemente los rituales (Hyslop 1990:69-100). En suma, el *tambo* era un espacio controlable, y los españoles necesitaban tener la sensación de control.

"Vacío" significaba que luego de su arribo no tuvieron que hacer frente a ningún ejército enemigo, pero cuando se aproximaban al pueblo sus habitantes "se desmandaban a venir a vernos" (Estete [1535?] 1918:22). Esta cercanía era inquietante, como lo era la visión del inmenso campamento de Atahualpa, a media legua de distancia. El miedo, como primera impresión, está presente en todos los relatos, pero no era simplemente la magnitud lo que aquí importaba, sino también el orden. Este amenazaba un elemento clave de la capacidad de los cristianos de controlar su miedo, su certeza de su superioridad: "eran tantas las tiendas...

que cierto nos puso harto espanto; porque no pensábamos que indios pudiesen tener tan soberbia estancia, ni tantas tiendas, ni tan a punto" (ibid.:22). Algunos conquistadores se dieron cuenta de la importancia del delicado equilibrio del miedo para conferirle una apariencia de solidez a situaciones bizarras, para brindar un marco que permita dar órdenes y hacerlas obedecer, y para hacer que las acciones se refieran a un contexto de sentido inestable pero efectivo. Después de todo, ellos eran 168, a días de distancia de ayuda, que habían roto todas las reglas políticas y que estaban a punto de enfrentarse a un rey temido que contaba con unos 40,000 a 60,000 hombres. Como señala Estete, la visión del campamento de Atahualpa "nos causó a todos los españoles harta confusión y temor, aunque no convenía mostrarse ni menos volver atrás, porque si alguna flaqueza en nosotros sintieran, los mismos indios que llevábamos nos mataran" (loc. cit.). Él se refiere a los porteadores, en su mayoría forzados; su autoridad sobre ellos, en su opinión, se fundamentaba en el ímpetu que les daba el irresistible avance constante. El sentido se estaba produciendo en y por el movimiento, de ahí que detenerse, o incluso dudar, fuera peligroso.

Los cristianos querían conocer las intenciones y el poder de Atahualpa, y también establecer contacto. Fue a su encuentro un primer grupo de veinte jinetes al mando del capitán Soto, seguido de un refuerzo de tamaño similar al mando de Hernando Pizarro. Atahualpa había terminado una confirmación ritual de su triunfo sobre su hermano, pisando el vestido y las insignias de Huáscar cuando tuvo conocimiento de la proximidad de Soto. Ciquinchara, quien fue el primero en llegar donde Atahualpa, le dijo al Inca que un "capito" (Soto) del "capito" (Pizarro), y treinta a cuarenta hombres estaban llegando, avanzando sobre sus ovejas, más fuertemente armados que nunca. Atahualpa preguntó el nombre de los caballos y del hombre que se acercaba, y qué era lo que quería; Ciquinchara le dijo que Soto quería pedirle que se reuniera con el "capito" (Betanzos II, 21, 1987:268).

Durante este encuentro, una mezcla de curiosidad y protocolo guió las acciones de Atahualpa, la cual se entretejió con los objetivos de los españoles. El primer enmarañamiento se puede leer a través de reglas espaciales. Soto y sus jinetes se acercaron al campamento pasando entre los escuadrones fuertemente armados, que permanecieron inmóviles. Tuvieron que cruzar varios arroyos y, dado que los puentes no eran lo suficientemente fuertes, los atravesaron nadando sobre los caballos. El último arroyo era de agua caliente y profunda, por lo que se detuvieron y pidieron que Atahualpa cruzara al lado en el que ellos estaban. Los indios que se encontraban al frente preguntaron quién lo ordenaba, "y díjoles la lengua que aquel capitán le llamaba que era hijo del hacedor" (ibid.:269) —no un "capito"—. Atahualpa envió a un capitán principal, Unan Chullo, a decirle a Soto que le dijera a *él* lo que querían. Soto respondió que no había nada que quisieran de él, sino de Atahualpa. Unan Chullo insistió, y le dijo a Soto que le dijera lo que querían, porque había sido enviado para ese fin, "y que supiesen que si querían

hablar con el Ynga [que] no habla con gente como ellos" (loc. cit.). Existe una clara defensa de las reglas de protocolo —Atahualpa sabía que Soto era tan solo un mensajero y se negó a reunirse con él—, y había también una preocupación por la seguridad, en la medida que algunos consejeros querían tratar a los españoles simplemente como enemigos. Este primer intercambio anticipó la forma en la que se desenvolverían las cosas: una vez que se desvaneció la esperanza de una interacción contenida, definida, prevaleció la curiosidad de Atahualpa, su deseo de ver con sus propios ojos. Ordenó a Unan Chullo que le mostrara el vado a Soto.

Las siguientes escenas son muy ricas; me concentro tan solo en la constante oscilación entre el protocolo y la improvisación. El Inca era un ser semi-divino, y el contacto con su persona era restringido no solo a causa de su investidura, sino también por las facultades inherentes a su cuerpo. Cuando los españoles entraron primero al patio donde estaba Atahualpa, este estaba sentado detrás de un pedazo de tela, lejos del alcance de la mayoría de sus hombres. De hecho, normalmente solo las mujeres podían acercársele. Durante la reunión, Atahualpa no levantó los ojos ni habló con Soto, la interacción fue a través de su portavoz. Juan Ruiz de Arce recuerda que Soto le dijo a Atahualpa que "el gobernador" lo estaba esperando y que no se aposentaría ni comería sin él ([1543] 1953:95). Atahualpa respondió, a través de Unan Chullo, que estaba celebrando una fiesta y ayunando, que iría al día siguiente (Betanzos II, 21, 1987:269).

Luego llegó Hernando. Al ver a Soto perdido en el protocolo Inca, lo eludió haciendo de su diálogo con Atahualpa un intercambio de golpes discursivos. Cuando Atahualpa respondió a su bienvenida inicial, a través de su portavoz, Hernando le pidió hablar con él directamente, ya que era hermano de Pizarro. Atahualpa dijo entonces que un señor de Tangarará le había dicho que habían maltratado a sus indios, pero que no eran buenos para la guerra, que habían matado a tres de ellos. Hernando respondió que el señor era un mentiroso y que el pueblo de Tangarará era como las mujeres, los cristianos eran buenos para la guerra, y que si tenía algún enemigo, ellos podían ayudarlo. Atahualpa dijo que un señor se negó a obedecerle, y Hernando dijo que diez jinetes serían suficientes, que sus indios no serían de ninguna utilidad, salvo para encontrar a los que estuvieran escondidos. Atahualpa sonrió, Hernando Pizarro lo describe, "como hombre que no nos tenía en tanto" ([1533] 1953:54).

Después de este intercambio tenaz, Atahualpa trató de recuperar el control a través de dos improvisaciones calculadas, cambiando el campo de interacción de las palabras a los actos. En primer lugar, ordenó que se trajeran alimentos e invitó a los capitos a comer. Su intención era verlos comer, y hacerlos bajar de sus caballos y subir nuevamente (Betanzos II, 21, 1987:270) a fin de obtener conocimiento personal de sus cuerpos. Los cristianos se negaron, temiendo, como de costumbre, una treta, pero siendo conscientes (por una vez) de que se trataba de una respuesta inadecuada, se justificaron invocando un sentido de orden fuera del contexto inmediato: dijeron que no tenían permiso para ha-

cerlo, y que tan solo querían conocer sus intenciones y retornar (Ruiz de Arce [1543] 1953:95). A continuación, Atahualpa ordenó que se les ofreciera a los capitos chicha en vasijas de oro. Un honor singular, pero que les fue concedido para saber si se guardarían las vasijas luego de beber, como le habían dicho que hacían (Betanzos loc. cit.). Los cristianos temían que la bebida estuviera envenenada, pero como dice Estete, "lo cual ya no se pudo dejar de hacer" (1918:23): algunos bebieron y otros no, mientras que algunos fingieron hacerlo y derramaron la bebida. Los dos relatos tipo-nativo que explican esta escena lo hacen de distinta manera. Para Tito Cussi ([1570] 1985:3) fue una clara señal de descortesía que habría justificado que Atahualpa echara la biblia en Cajamarca (Seed 1991:21), mientras que para Betanzos se trataba de un ejercicio práctico. Tranquilamente pudieron haber sido ambas.

Antes de partir, Soto trató de recuperar la iniciativa perdida a manos de Hernando. Se sacó un anillo de su mano y se lo ofreció a Atahualpa, quien lo rechazó y, estableciendo nuevamente los límites, le ordenó a Unan Chullo, su portavoz, que lo recibiera. Soto insistió en que era para Atahualpa, no para Unan Chullo. Durante la negociación Soto estuvo tan cerca del cuerpo del Inca que el aliento de su caballo hizo volar la *borla*, la insignia real, de su cabeza. Atahualpa se mantuvo inmóvil, sin mostrar ningún signo de temor y ordenó con gran enfado que se devolviera el anillo, y los capitos se retirasen.

Aquí resalto algunos puntos. En primer lugar, la realidad fue suspendida. Todas las posibles contravenciones al protocolo Inca se produjeron a la vez: se rompieron las normas que regían el contacto personal (visual, oral y corporal), la bebida y la comida. Cuando Ciquinchara se reunió por primera vez con los conquistadores, se le permitió hacer lo que ningún indio podía hacer, y ahora los papeles se habían volteado. Puesto que no había ningún contexto significante para enmarcar sus interacciones, los actores se expusieron a sí mismos a riesgos ilimitados. Atahualpa pudo haber sido sacrificado, o Soto y Hernando pudieron haber sido envenenados. En segundo lugar, la reunión resolvió poco. A pesar de que la jerarquía de los extranjeros los ubicaba a algunos de ellos por debajo del estatus de Atahualpa, él todavía tenía que reunirse con el ser poderoso y capito, y si bien el "capito" de Ciquinchara no se conciliaba con la categoría de "hijo del hacedor" empleada por el intérprete de Soto, las pruebas de Atahualpa habían fracasado en gran medida. Así, cuando los capitos se fueron, el Inca dijo: "*Mana unan changa runan caicuna*, que dice gente es esta de que no se puede tomar entendimiento" (Betanzos II, 21, 1987:270). Las percepciones, más que develadas, estaban siendo redefinidas a través de una improvisación continua y políticamente moldeada.

Mi tercer punto es que las diferencias personales entre los participantes sí tenían importancia. Aun cuando la separación cultural era sorprendente, los diferentes actores tenían una capacidad desigual para transponerla. Soto trató tercamente de llegar al Inca, pero nunca se las arregló para hacerlo, ni para de-

safiar las reglas. Hernando, como de costumbre, se apoyó en una estrategia bravucona para deshacer la jerarquía que ordenaba la acción, y fue más eficaz. Ciquinchara y algunos capitanes del Inca no tenían ningún interés en los extraños y querían aislarlos, pero fracasaron. Atahualpa osciló entre mantener el protocolo real y exponerse a la experimentación, y al final no llegó a ninguna conclusión. Por último, en estos encuentros caóticos los elementos clave desbordaron la esfera de nitidez que predomina en la teoría de la práctica. Por un lado, se trataba de una contienda del miedo entre culturas, tal como lo demuestra el intercambio entre Hernando y Atahualpa y el estricto control de este último sobre sus emociones. Por otro lado, el contacto cercano, riesgoso, que rompió todas las reglas, se produjo a causa de la curiosidad de Atahualpa, a pesar de lo políticamente interesada que puedo haber sido.

Cajamarca

Al día siguiente, sábado 16 de noviembre de 1532, los españoles capturarían a Atahualpa en una acción rápida y sangrienta. Los historiadores han tratado de explicar cómo esto fue posible de una manera que refuta imágenes humillantes de Incas que no se defienden a sí mismos, embaucados al tomar a los españoles por Viracochas (es decir, dioses buenos). Consistente con una política de anti-inferioridad y de actores objetivos involucrados en actos mutuamente inteligibles, su respuesta ha sido militar. Mientras que Atahualpa hizo un mal cálculo del poderío español (eran pocos) y se sintió muy confiado en su poder, los españoles atacaron por sorpresa y sin provocación. Esta versión de los hechos tiene poco sentido y pasa por alto numerosas pistas. Tal como he argumentado, la versión mitificadora del encuentro es un producto colonial que secuestra los razonamientos nativos, pero descartar por completo la alteridad es una victoria pírrica. Explicar los actos de Atahualpa como un simple error de cálculo refleja una fábula eurocéntrica en la que su captura fue un hecho militar nítido. Además, el estrés de una escena perfecta de contacto desencadenó incertidumbres y emociones en ambos bandos que son pobremente transmitidas mediante un retrato de sujetos españoles racionales reificados en control de todos los eventos. Mi interpretación pretende, en consecuencia, recuperar la alteridad y desestabilizar las imágenes occidentalistas (Coronil 1996) de los cristianos.

El primer punto a abordar es la idea de una concepción nativa unificada de lo que se avecinaba y de lo que había que hacer. Sostengo que no existió ningún consenso. Después de que los capitos abandonaron el campamento del Inca, Atahualpa y sus capitanes debatieron qué hacer al día siguiente. Aunque tuvieron en cuenta nuevos indicios, los argumentos siguieron lineamientos conocidos: Ciquinchara dijo que la gente nueva podían parecer dioses, pero no lo eran, los generales querían atacar, Atahualpa estaba indeciso. Finalmente, se acordó que irían con

todos los guerreros preparados, y enviaron a Ciquinchara para que averiguara e informara sobre las intenciones de los extraños (Betanzos II, 22, 1987:272-74). De haber estado tan seguro de lo que se avecinaba, Atahualpa simplemente podría haber enviado a sus hombres a capturar a los españoles, pero no lo hizo. El tamaño de la compañía tampoco facilitaba la toma de decisiones: un gran número habría sido un ejército, lo cual hubiera brindado un marco para una acción militar, pero un número pequeño de seres poderosos y extraños, en todo caso, era indicio de héroes o ancestros y ameritaba la improvisación. La potencia de los españoles, el intento de Atahualpa de desempoderar su huaca, y el que hubiese preguntado a la huaca más poderosa del Imperio, Pachacámac, sobre el siguiente encuentro (Xérez 1985:127), muestran que los españoles le preocupaban[10]. Además, al igual que antes, los extranjeros no eran un problema acuciante solo para Atahualpa y su consejo, sino para todos. Por ejemplo, Sebastián Yacobilca, un "soldado" del Inca Huáscar cuando las primeras noticias de los españoles llegaron al Cusco, cambió de bando y se fue a Cajamarca, llevado por la curiosidad "para ver al dicho Atabalipa Inga y saber que era lo que decían de los hijos de la mar que allí venían" (*Probanza* 1573... 1974:63).

Un segundo punto a cuestionar es la imagen racional de la compañía. En el campamento cristiano las cosas tampoco eran fáciles; de hecho, estaban más cerca de lo alucinatorio (Taussig 1987; Das 1998) que de lo ordinario. Si el tamaño y el orden del campamento de Atahualpa les habían preocupado a muchos, evidenciando su propia fragilidad, los perturbó aún más las noticias que trajo la expedición acerca de su poder. La incertidumbre y el temor se entremezclaban cada vez más. Muchos tenían miedo porque no había peleado con indios de tal naturaleza y orden, y no sabían qué esperar (P. Pizarro 1965:12). Todos sabían que las probabilidades numéricas en contra de ellos eran de 400 a 1, y alejados de cualquier cara familiar, "no esperavamos otro socorro, sino el de Dios" (Mena 1937:83). Mientras pasaban la noche durmiendo por turnos, con los caballos ensillados y embridados, la vista de las fogatas en el campamento Inca se asemejaba a un vasto cielo.

¿Cuál era su idea para el día siguiente? La mayoría de los estudiosos no se hace esta pregunta; la emboscada y el ataque parecen hablar por sí mismos. Hemming se contradice. En primer lugar, dice que ellos planeaban atacar por sorpresa, y añade párrafos acerca de su entrenamiento militar. Luego dice que optaron por dejar que Pizarro tomara decisiones conforme lo dictaran los eventos: podían atacar si era factible o eran atacados, o Atahualpa podía dar voluntariamente alguna

10 Cieza retrata a un Atahualpa arrogante dando un largo discurso para alentar a sus capitanes a capturar y esclavizar a la gente nueva, y sacrificar a los caballos (44, 1996:135). (Para el plan opuesto, véase Estete [1535?] 1918:25). Además del hecho de que los informantes de Cieza eran partidarios de Huáscar (39, 1996:119), esto le da a la providencia divina una oportunidad para castigar la arrogancia de Atahualpa, un tema del cual se ocupan todos los relatos españoles. Adicionalmente a lo que he sostenido antes, no tiene mucho sentido que poderosos generales al mando de unos 60,000 hombres necesitaran ser alentados, con una larga arenga, para atacar a unos cuantos vándalos —había algo más en juego—.

señal de sumisión, o, si nada de esto ocurría, fingirían ser amigos (1993:37-39). Sin embargo, existe razón para pensar que las cosas fueron más complejas. La versión nítida de "dejar las posibilidades abiertas" proviene de Xérez. Como de costumbre, presenta a Pizarro como teniendo el control, el único organizador de sus hombres (1985:109). Estete complica las cosas al relatar que hubo un largo debate, pero no explica las distintas opiniones (1918:23). Hernando Pizarro, presenta otra opción: los cristianos sabían por algunas de las mujeres a su servicio que Atahualpa planeaba matarlos; algunos de sus mensajeros eran parientes de las mujeres y les habían dicho eso (1953:55) —lo cual revela, una vez más, que había otros clivajes más allá de aquellas entre españoles e Incas—. Como es de esperar, Pedro Pizarro (1965:177) describe todo como una pura y simple emboscada, ya que estaba seguro de que el Inca quería matarlos; para él todo era un juego de espejos.

Antes del encuentro ambas partes se cuidaron bien de asegurar de que lo sobrenatural estaría de su lado. En el campamento de Atahualpa se llevaron a cabo sacrificios (Cieza: 43, 1996:134), mientras que, después de una noche de vigilia, los conquistadores escucharon misa para encomendar sus almas y orar para implorar ayuda (Estete 1918:23). La compañía estuvo dividida en seis grupos: Soto, Hernando Pizarro y Benalcázar comandarían las unidades de caballería; Pizarro, la de infantería. Se parapetaron en los edificios que rodeaban tres lados de la gran plaza para sorprender a Atahualpa con una carga súbita. Por último, en la terraza superior del usnu/fortaleza estaba el capitán griego Candía con un puñado de mosqueteros y los dos pequeños cañones.

Atahualpa, rodeado por miles de sus hombres, se tomó todo el día para recorrer media legua. Su ritmo lento y el desplazamiento ceremonial han sido interpretados como un signo de majestuosidad, y que el contingente que iba a la cabeza llevara solo armas encubiertas, como un signo de que él había subestimado a los españoles[11]. Estas interpretaciones pueden ser reexaminadas. El despliegue ceremonial y las armas ocultas muestran majestad, pero tiene poco sentido si el objetivo era simplemente capturar a unos cuantos vándalos. Por el contrario, eran necesarios para que funcionara un plan flexible, abierto —para no ofender ni dejar de estar preparado—. Esta aproximación abierta estaba llena de tensión. Atahualpa envió dos mensajeros durante el día. El primero dijo que sus hombres llegarían armados, puesto que los españoles habían hecho lo propio el día anterior; el segundo, que llegarían desarmados (Xérez 1985:108). En la plaza toda la organización y la oración no fueron suficientes para todos, y el miedo fue *in crescendo*; algunos hombres se orinaron en los pantalones sin darse cuenta (P. Pizarro 1965:17). Llegado un momento, el Inca se detuvo por completo. Pizarro comprendió que tenía la intención de pasar la noche en el campo y, presa del pánico, envió a un mensajero, Aldana, para urgirle que se

11 A pesar de que las cifras, armas y ubicación de las huestes de Atahualpa varían entre las fuentes, aquellos que lo rodeaban solo llevaban piedras escondidas y hondas y un jubón encubierto.

reuniera con Pizarro para la cena. Después de muchos gestos y de un nuevo debate en el que cada facción entre los Incas reiteró su opinión, Atahualpa retomó su lenta marcha (Betanzos II, 22, 1987:276). Mientras tanto, después de que Aldana señalara que los hombres de Atahualpa tenían armas escondidas y aparentemente malas intenciones, Pizarro y Hernando apaciguaron a su gente asegurándoles que Dios iba, literalmente, a luchar de su lado —algo no muy distinto de la forma en la que Pachacámac había tranquilizado a Atahualpa— porque Dios siempre ayudaba a quienes estaban a su servicio (Xérez 1985:109).

Algún tiempo antes del anochecer, Atahualpa finalmente hizo su entrada majestuosa. Hombres vestidos con trajes de distintos colores barrieron ceremonialmente el piso. Otro grupo iba detrás cantando y bailando, y un tercer grupo entró con patenas de oro y plata que resplandecían con el sol de la tarde, portando diversas armas, muchas de ellas ceremoniales, elaboradas de oro o plata. Alrededor de 4,000 a 5,000 hombres llenaron la plaza, y en medio de ellos estaba Atahualpa en sus andas de oro cubiertas de plumas, cargado por señores étnicos y rodeado de su guardia, cada grupo con un atuendo distinto. Fuera de la plaza estaban emplazados otros escuadrones que llegaban a los 40,000 hombres. Después de un largo día, ya sea debido al terror o al cálculo militar, no había nadie para darle la bienvenida.

La siguiente escena entre Fray Vicente de Valverde y Atahualpa condensó todas las emociones, intenciones y expectativas, y está presente en todos los relatos, tanto en aquellos del siglo XVI como en los actuales. Como MacCormack (1989) y Seed (1991) muestran en detalle, lo que sucedió con un libro que circuló entre las partes fue de importancia crucial para los cristianos y, por lo tanto, también para los pensadores nativos. Sin embargo hay dos aspectos enmarañados del intercambio que han recibido poca atención. El primero es la pregunta de por qué sucedió así. ¿Por qué estaba *ahí* Atahualpa? Si el asunto era capturar a unos cuantos vándalos, él hubiera podido esperar en cualquier otro lugar mientras se llevaba a cabo la tarea. Su presencia solo tiene sentido si él tenía algo que ganar en persona. Igualmente, si Pizarro simplemente quería atacar, todo estaba listo: el Inca en persona, rodeado por muros en un espacio plano, y la emboscada preparada. No necesitaba a Valverde. El segundo aspecto se refiere a lo que cada parte entendía sobre el intercambio entre Atahualpa y Valverde: *qué* se estaba intercambiando o quién era *qué*. Mi respuesta a ambas cuestiones es que se trataba de un asunto entre huacas y, por lo tanto, requería de la alta política, aunque para cado bando de manera diferente y por distintas razones[12].

12 Cuando este libro estaba entrando en prensa, Xavier Lanata me mostró un pequeño ensayo de Ziólkowski (2002) que emplea la categoría huaca para explicar el comportamiento de Atahualpa en Cajamarca. El presente capítulo diverge de este ensayo de varias maneras: ofrece una narrativa histórica alternativa, englobante, incluye actores diferentes a los Incas, estudia los procesos de contacto que se desplegaron, introduce la incertidumbre y la producción de sentido para evitar lecturas culturalistas, y se preocupa tanto de los sucesos como de su representación.

Como he sugerido, el encuentro con la gente nueva fue problemático para Atahualpa, entre otras razones porque él era un mediador entre lo normal y lo sobrenatural, y muchas de las características de los capitos eran extraordinarias. Esto cobra más importancia si uno considera el papel de un Inca en la guerra. Rara vez él participaba en persona en la batalla; sus ejércitos y generales luchaban *en lugar suyo* literalmente, llevando su bulto o su doble. El resultado de la batalla era una evidencia de su *atao*, o su suerte como guerrero —no la de sus generales—, expresando el poder y apoyo de sus huacas o dioses. Es por eso que un Inca consagrado nunca podía perder una guerra. Su intervención personal era un recurso de última instancia que involucraba el despliegue de sus poderes sobrenaturales (Ziólkowski 1996: 215-57) y, como tal, era un examen público de su condición semi-divina y de su *cámac* —energía o potencia (Salomon 1991:16; Taylor 2000:1-34)—. Así, hasta la batalla final, cuando Huáscar no tuvo más remedio que probar su atao en persona, ni él ni Atahualpa participaron en las batallas que hubo entre ellos. En esa ocasión, Huáscar les había asegurado a sus hombres que "se convertería en fuego y en agua contra sus enemigos" (Sarmiento [1571] 66, 2001:161)[13]. Sin apelar a lecturas culturales estrechas, en el contexto *extraordinario* que la gente nueva había producido, estos roles, restricciones y poderes vuelven inteligible la presencia de Atahualpa en Cajamarca: la tarea improvisada (no existía guión) de hacer frente a un ser extraordinario era solo suya, como lo era el riesgo de hacerlo incorrectamente. La gente nueva podía terminar siendo simplemente ladrones peligrosos, pero él había decidido esperar y descubrirlo sobre el terreno.

Bajo esta luz, el intercambio entre Atahualpa y Valverde cobra un nuevo significado. Para Seed (1991:30) y MacCormack (1989:165) es imposible saber qué sucedió con el libro; la respuesta depende de las intenciones de cada narrador y del momento en que escribió. Pero, hay que preguntarse, ¿qué *era* el libro para Atahualpa? Valverde se acercó a él para darle la bienvenida cuando no había otro español a la vista, haciendo turbio el acto de apertura, en especial teniendo en cuenta el elaborado protocolo andino. Y, al igual que el día anterior, durante la interacción las palabras y las formas enturbiaron aún más las aguas. Betanzos, al igual que Garcilaso, dice que el intérprete no podía traducir bien. De acuerdo al primero (II, 22, 1987:277), Valverde, sujetando un libro, comenzó a dirigirse a Atahualpa, y lo que el intérprete dijo fue "que aquel padre era hijo del sol y que le enviaba el sol a él a le decir que no pelease y que le diese obediencia al capitán [Pizarro] que también era hijo del sol".

Es decir, 'Dios' fue traducido como 'El Sol', y Valverde y el capito afirmaron ser sus hijos y llevar su mensaje. Esto debe haber sonado extraño y problemático, ya que eso era exactamente lo que un Inca decía ser. Además, el intérprete dijo que todo lo que el padre expresó "estaba en aquel libro... y que ansí *lo decía* aquella pin-

13 "Vio claro que solo le quedaba de remedio salir en persona a probar la fortuna que tan adversa le era. Y para esto púsose en ayunos [e] hizo muchos sacrificios a los ídolos y oráculos" (Sarmiento [1571]: 64, 2001:156).

tura" (loc. cit., el énfasis es mío). *Pintura* (*quilca*) era la palabra más cercana a *libro*, pero no había imágenes en el libro; la palabra *escrito* era algo que no admitía discusión dado que la manera que tenían los Incas de registrar información no incluía la escritura como tal; así *lo dijo* el libro. Tal como Guamán Poma (385 [387] 1987:392) explicita, la reacción inmediata de Atahualpa fue pedir el libro porque esperaba que este *hablara*: "Dámelo a mí el libro para que me lo diga. Y ancí se la dio y lo tomó en las manos, comensó a oxear las ojas del dicho libro. Y dize el dicho Ynga: '¿Qué, cómo no me lo dize? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!'".

Esto tiene sentido: el único objeto que podía decir algo era una huaca y, tal como hemos visto, Atahualpa sabía que la gente nueva tenía una que decía ser la más poderosa, mofándose de todas las otras. Atahualpa había tratado de quitarle poder, él tenía la suya propia, y él mismo era una. La gente nueva también había mostrado su atao en varias batallas. Se trataba claramente de un asunto de alta política. El momento en el que Atahualpa le pidió el libro a Valverde condensó todas las expectativas de Atahualpa: en lugar de responder a las palabras extrañas, él eligió literalmente enfrentar a la huaca —era el momento de la verdad—. Sin embargo, la supuesta huaca fracasó en su actuación —no habló—. El momento tan esperado fue un fiasco. Una vez que el objeto cargado de significaciones perdió su aura poderosa, Atahualpa miró las páginas silenciosas y dijo:

> "¿esto habla y esto dice que eres hijo del sol? Yo soy también hijo del sol", respondieron a esto sus indios y dijeron en alta voz todos juntos: "ansi es Çapa Ynga". Y tornó a decir el Ynga en alta voz que también él venia de donde el sol estaba... y respondióle otra vez toda su gente: "ansi es solo señor". (Betanzos II, 22, 1987:277)

Se trata, pues, no solo de que algunas *palabras* como *Dios, libro* o *escrito* no tenían traducción —el intérprete parece haber escogido las palabras adecuadas dada la presión del contexto—, sino que también fracasó la *forma* (objeto) a través de la cual el encuentro se haría inteligible: la huaca y libro no habló. Esto no fue un simple error de cálculo. Hasta ese momento, Atahualpa había manejado magistralmente la extraordinaria tensión a la que lo había sometido la escena del contacto: poner a prueba públicamente su naturaleza semi-divina frente a seres extraños (el equivalente a pedirle al Papa que lleve a cabo un milagro público frente a alienígenas agresivos). Una vez que la situación se mostró como política ordinaria, Atahualpa tiró la *quilca* y probablemente cambió al plan B: enfrentarse a unos bandidos y reparar todo el daño que le habían causado a su autoridad. Tal como informan todas las fuentes, pidió que todo lo que habían tomado le fuera devuelto de inmediato[14].

---

14 Por supuesto, excepto las narrativas evangélicas. Algunas fuentes colocan el pedido de Atahualpa antes del evento del libro; otras, después. Pero el orden cambia poco —mientras no hubo huaca a la vista, él desplegó el plan B—.

Diverjo entonces de los puntos de vista de MacCormack (1989) y Seed (1991) respecto a Guamán Poma (y Garcilaso), sobre la base no de las pistas seleccionadas, sino de su interpretación. Desde mi punto de vista, ambos autores nativos presentaron los elementos claves de lo que había sucedido —la huaca no habló, Atahualpa *necesitó* mostrarse majestuoso, y lo que Valverde dijo *no tuvo ningún sentido*— dentro de un relato sobre el advenimiento del cristianismo, el marco aceptable ante la mirada hegemónica. Ellos no desplegaron simplemente estrategias retóricas para subvertir las pretensiones españolas de transparencia y universalidad, señalando que el libro no habló, cuestionando la integridad moral pero aceptando la mistificación. Por el contrario, presentaron, dentro de una "semiosis colonial" (Mignolo 1995:7-9), una comprensión nativa de cómo habían lucido las cosas. Sus opciones de escritura se basaban en un orden distinto que ellos no podían presentar francamente —tuvieron que aceptar las reglas— sino tan solo sugerirlo. El acto de producir otro sentido que es silenciado (alteridad) es, *per se*, desafiante, debido a que el hacerlo vuelve visibles las reglas hegemónicas de reconocimiento y, por lo tanto, arbitrarias (Bhabha 1994:110). Y, sin embargo, al hacerlo, se vieron atrapados en la paradoja circular de ser a la vez distintos *y* sensibles, lo que Salomon (1982) denomina "crónicas de lo imposible". Desde un punto de vista español, con todo lo majestuoso que aparece Atahualpa en Guamán Poma, aún así reconfirmó la inferioridad de los indios (ignorante, esperaba que un libro hablara) y, tal como señala Seed (1991:24), Garcilaso tuvo que concluir que el lenguaje de los Incas carecía de suficientes términos abstractos con los cuales expresar los misterios de la fe.

Las dinámicas de la escena fueron similares desde la perspectiva de los cristianos. ¿Por qué estaba ahí Valverde? Aun si algunos lo deseaban, Pizarro no podía permitir un ataque directo porque tenía que cumplir con el Requerimiento —el texto legal que la Corona ordenaba que fuera leído a cualquier señor con el cual se encontrara la compañía, un requisito obligatorio en este perfecto escenario del encuentro[15]. No hacerlo abriría la posibilidad para que cualquiera pudiera cuestionar su autoridad en nombre del rey. Necesitaba el contacto y, al igual que Atahualpa, tuvo que esperar y decidir su rumbo sobre la marcha. Esto no significa, sin embargo, que Valverde no tuviese una agenda. No contamos con su relato y hasta ese momento había sido casi invisible, pero en base a sus acciones posteriores, parece claro que el fraile dominico estaba convencido de su deber: proteger a indios buenos, sin poder, frente a los rapaces conquistadores, mostrándoles el camino a la salvación[16]. Al caminar hacia Atahualpa en la atestada plaza vacía de

15 En resumen, el texto establecía que Dios había creado el mundo, que el papa era su representante, y que como tal le había concedido al rey de España el dominio sobre las nuevas tierras. Dependiendo de la respuesta de los señores nativos —ya sea que reconocieran o no al rey cristiano—, jurídicamente se abrían las puertas legales para la sumisión pacífica o para una guerra justa (véanse Hanke 1988, Pietschmann 1989).

16 Tal como he mostrado en otro lugar (1996; 2001) más tarde Valverde tuvo fuertes choques con los conquistadores, y envió cartas al rey llenas de críticas y pedidos para actuar directamente contra ellos y en favor de los indios. Fue el único español que no tomó nada del rescate de Atahualpa (Lockhart 1972:201).

cristianos, Valverde estaba, al igual que Atahualpa, en una situación crítica. Era su turno de mostrar que él se preocupaba por Atahualpa.

Después del fallido inicio, durante el cual ningún español estuvo a la vista, Valverde se acercó a Atahualpa con un intérprete nativo. Aunque la secuencia exacta de los eventos varía de una fuente a otra, todas mencionan los mismos eventos que están presentes en los relatos nativos: después de intercambiar algunas palabras, el libro que llevaba Valverde pasó a manos de Atahualpa; terminó pronto en el suelo, y Atahualpa pidió que todo lo que habían tomado le fuera devuelto. Además, la mayoría de narradores españoles explicita la conexión entre las palabras de Valverde (la petición de amistad con los españoles, porque Dios lo había dicho) y el hecho de que lo que Dios había *dicho* estaba en el libro[17]. Coincidiendo también con los relatos tipo-nativo, Atahualpa le pidió el libro a Valverde, lo miró, y lo desestimó. Inmediatamente después, Valverde volvió adonde estaba Pizarro, y las fuentes lo presentan de formas radicalmente distintas: desde un cura triste, preocupado, hasta un cruzado indignado[18].

Y, sin embargo, a pesar de esta variación, lo que fuera que Valverde dijo fue solo un asunto posterior-a-los-hechos; la mayoría de hombres estaba, sencillamente, demasiado lejos para oírlo. Para ellos, el intercambio fue una escena silenciosa pero clara en la cual los gestos tuvieron importancia. Tal como varios hombres que estuvieron presentes en Cajamarca, pero que no escribieron sobre esto, declararon en un juicio entre 1544-1545 (AGI, Ec 1007c, pza. 1, ff. 41-954), a la distancia ellos leyeron la interacción como un punto de inflexión. Vieron a Valverde yendo hacia Atahualpa y hablando con él; un libro sagrado que cambiaba de manos y que terminó en el suelo; Valverde regresando corriendo y Atahualpa parado desafiante y llamando a sus hombres, los cuales respondieron con un fuerte grito. Para Valverde debe haber sido un golpe frustrante que puso fin a su intención —no muy diferente de la frustración de Atahualpa cuando la famosa huaca no actuó como tal—. Pero a diferencia de Atahualpa, Valverde no tenía plan B. En el mismo acto mediante el cual Atahualpa demostró que la huaca de la gente nueva era falsa, los cristianos la vieron caer al suelo. Esto quedó claro, independientemente de lo que pensaron después respecto de la comprensión que tuvo Atahualpa acerca de

17 Francisco de Xérez ([1534] 1985:111): "lo que dios nos habló, que está en este libro"; Miguel de Estete ([1535?] 1918:24) "que mirase lo que Dios mandaba, lo cual estaba en aquel libro"; Juan Ruiz de Arce ([1543] 1953:99): "lo dejó aquí, escrito en este libro"; Diego de Trujillo ([1571] 1953:139): "dijo Atabalipa: '¿Quién dice eso?' Y [Valverde] respondió: 'dios lo dice.' Y Atabalipa dijo: '¿Cómo lo dice Dios?' Y Fray Vicente le dijo: 'Veslas aquí escritas'"; Cataño (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 182): "le mostró el breviario diziéndole que allí estavan escrituras". Para otros, el libro simplemente contenía las cosas de Dios: Hernando Pizarro ([1533] 1953:57): "era de las cosas de Dios. Y el Atabalipa pidió el libro e arrojóle en el suelo"; Cristóbal de Mena ([1534] 1937:86): "le empezó a decir las cosas de Dios... pero él no las quiso tomar, y pidiendo el libro el padre se lo dio, pensando que lo quería besar, y él lo tomó y lo echó encima de su gente".

18 Desde simples informes (Xérez 1985:111), pasando por decir que las cosas no estaban en condiciones como para soportar mayores demoras (H. Pizarro 1953:57), hasta "llorando y llamando a Dios" (Ruiz de Arce [1543] 1953:99), hasta pedir que se atacase al "perro lleno de arrogancia" (Estete 1918:24).

las palabras de Valverde. Una vez que se acabó la necesidad de una actuación pacífica, solo quedó el miedo y el odio contenidos.

El ataque fue caótico y frenético. Lo que ha sido narrado, siguiendo a Xérez, como una acción militar ordenada, fue para otros más bien un baño de sangre alucinante. Tal como recordó el conquistador Pedro Cataño en 1543, "estava acordado que tirando vn tiro saliese la gente questava repartida por sus carteles, los de a cavallo con sus capitanes e la gente de pie con el governador, e como no se tirava el tiro todos los cristianos estavan turbados" (AGI, P 90 bis, n. 1, r. 11, f. 183v). La señal no llegó, y no hubo un comienzo épico. Algunos empezaron a dirigirse hacia el Inca. No es de extrañar, Soto y sus hombres tomaron la iniciativa. Pronto les siguieron otros, y en algún momento se escuchó el disparo y estalló la tensión. Eran 168 hombres entre 5000, y apenas podían ver. Como en una cámara, Cataño recuerda haber regresado después de la primera carga de caballería "e como pasaron por ellos quando revolvieron sobre ellos vyeron como la otra gente tanbién toda andava ya enbuelta con los yndios" (loc. cit.). Mientras tanto, Pizarro con sus hombres de a pie fueron directamente en pos de Atahualpa, pero les resultó difícil bajarlo de sus andas; tuvieron que literalmente talar a los cargadores, los cuales eran rápidamente reemplazados por otros que defendían al Inca.

La plaza era un espacio atiborrado y cerrado, y para eludir las cargas de caballería, muchos de los hombres de Atahualpa trataron de abrir una brecha en el muro y, finalmente, lograron derrumbar parte de él. En el centro de la escena, Pizarro continuó con su intento de capturar a Atahualpa. Tal como recuerda don Diego Inga Mocha (1573) "arremetieron de golpe al dicho Atabalipa y a la gente que con él venía matando y destrozando muchos de ellos y los indios con grandes voces y alaridos que daban contra los españoles y así comenzaron a remolinar alderredor del dicho Atabalipa porque no lo matasen y los españoles no hacian sino herir y matar" (*Probanza 1573...* 1974:96). En el frenesí, antes de lograr abatir y encarcelar al Inca, Pizarro tuvo incluso que parar un golpe de espada con la mano para proteger la vida de Atahualpa.

Para entonces, los cuerpos también estaban siendo despedazados fuera del tambo, donde los jinetes continuaron su (des) carga. Como he dicho, el relato de Xérez acerca de la batalla como una acción ordenada, con Pizarro al mando, es una simplificación sesgada, *a posteriori*, de los hechos. El éxito llegó a partir de energías comprimidas que manaron por horas hasta que fueron dominadas. Siguiendo las órdenes de Pizarro, Valverde y Hernando Pizarro trataron de detener el ataque después de que la plaza fue despejada. Invocando todas las fuentes de orden disponibles, les pidieron a los hombres "de parte del rey e del governador en su nonbre que se recogiesen pues hera ya noche e dios les avía dado Vitoria" que continuarían al día siguiente (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 184). Algunos lo hicieron, sin embargo, ya que "no sería bien dexar a sus henemygos tan çerca e yrse a dormyr" (loc. cit.), la mayoría

decidió continuar con la masacre, la que se prolongó hasta la medianoche, cuando Pizarro disparó un cañón "y luego se recogeron los de cavallo... pensando que indios davan en el real, y assi mesmo los de pie" (Mena 1937:87). Una vez que se restableció el orden, el panorama fue dantesco: "quedaron ... muertos... seys, o siete mil indios, sin otros muchos que llevavban los braços cortados y otras heridas" (op. cit).

A diferencia de la representación presente en la mayoría de estudios, en Cajamarca no hubo nada fríamente organizado por el genio de Pizarro, encarnación de la razón occidental. Tal como Feldman señala en su estudio sobre Irlanda del Norte, la idea del poder como contenido en el centro y fluyendo hacia su periferia, externo a la acción violenta, es un "mito de la racionalización" (1991:3). La acción violenta no es simplemente instrumental, tiene que ser pensada como teniendo una autonomía semántica y material. Los efectos del poder, como en el resultado de Cajamarca y sus repercusiones, dependen en gran medida de las prácticas locales, de las fuerzas materiales concretas; la legitimación está relacionada no necesariamente con los argumentos establecidos desde el centro, sino con la performance y la contingencia.

Esto tiene consecuencias directas. Seed sostiene que el relato que hace Xérez sobre Cajamarca resalta la creencia occidental —culturalmente particular, pero supuestamente transparente— en la superioridad de las personas alfabetizadas. Atahualpa fue castigado por la arrogancia que le impidió tanto maravillarse por la forma (un objeto que contenía un discurso) como aceptar su contenido (el cristianismo), justificando así la reacción de Pizarro. Quiero examinar la supuesta transparencia. Sin duda, Xérez, al igual que cualquier europeo, se habría sentido infinitamente feliz de ver a Atahualpa maravillarse ante el libro, "el equivalente del siglo XVI de los cristales verdes vibrantes llevados por los marcianos como evidencia de la obvia superioridad de su cultura" (Seed 1991:28). Sin embargo, para un atento lector del siglo XVI debió haber quedado claro que era imposible que Atahualpa entendiera lo que era un libro, y mucho menos que se maravillara al ser expuesto a la escritura (alfabética); los cristales vibran por sí mismos, los libros no lo hacen. En lugar de expectativas culturales frustradas asumidas como universalmente transparentes, la *pretensión* de transparencia de Xérez era necesaria para expurgar a la performance del Requerimiento de cualquier cuestionamiento, y fue el resultado de las emociones explosivas que eclipsaron la opacidad del momento.

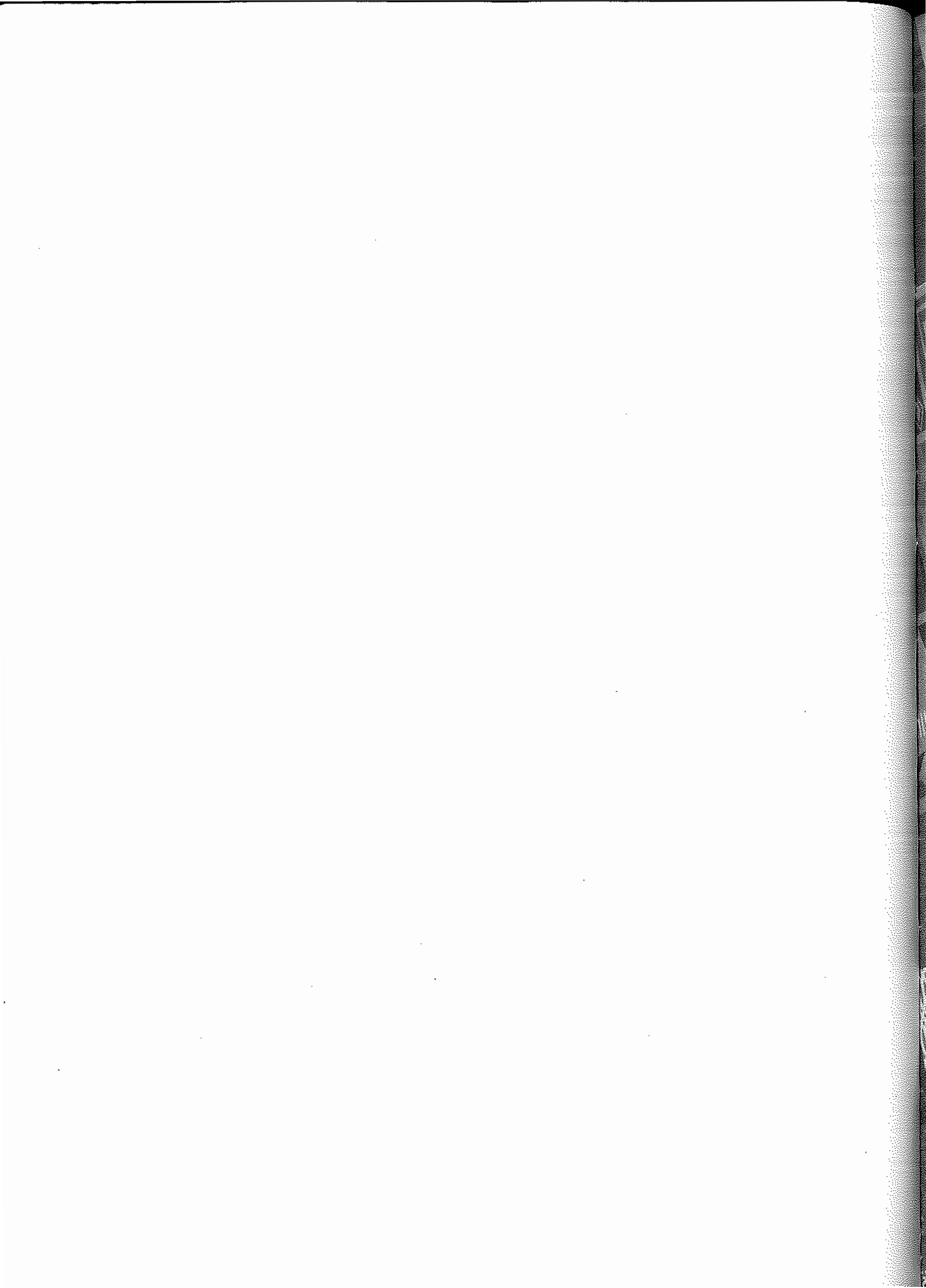
El colonialismo español fue una mezcla compleja de mecanismos, ideas y componentes de la realeza y privados. Durante la producción del orden colonial en el Perú, existió una tensión constante entre las acciones de los conquistadores y las disposiciones de la Corona. Tal como lo demostró en la práctica, la Corona estaba presta a abrir tenaces acciones legales contra cualquier persona cuyos actos no fueran satisfactorios y que hubieran perdido respaldo político en la corte. Como resultado, pocos gobernadores pudieron darse el lujo de permanecer en el cargo

sin que alguien escribiera un "verdadero" relato de su tarea[19]. El honor y la carrera estaban en riesgo. Para Pizarro, era crucial cumplir con el Requerimiento o con algo similar. Con el fin de que su cumplimiento estuviera a salvo de un juicio, el acto *tenía* que ser transparente, sin importar qué había sucedido realmente. La mención de que Atahualpa pudiera haber entendido mal la interacción, de que algo no hubiera sido transparente, hubiera socavado el trato[20].

Dicho esto, no pretendo argumentar que la pretensión de —e incluso la creencia en— la universalidad y transparencia de las particularidades culturales no es una herramienta poderosa, eficaz, e incluso clave, de cualquier proyecto colonial o neocolonial. Por el contrario, es precisamente en los espacios de opacidad donde se asume que los actos son transparentes que las estrategias de dominación son fortalecidas, tanto porque es difícil de reconocer un desliz lógico como tal, como porque los supuestos y deslices lógicos son llevados adelante y encarnados por los sujetos imperiales. Sostengo, entonces, que en el caso de Cajamarca el desliz lógico fue menos retórico que *corporalmente poderoso*. Lo que fue crucial fueron las emociones intensificadas que, para aquellos que estaban en primera línea, suspendieron la opacidad. Los actores, los eventos y las narrativas fueron "acrónicos" (Feldman 1991:13, siguiendo a Lyotard 1973) —cada uno constituía al otro—. Es por eso que todos los conquistadores estuvieron de acuerdo, ya sea que escribieran en 1533 o en 1571; no se trató de una diferencia generacional (MacCormack 1989). Y es por eso que muchos de los que estuvieron lejos de la acción (Cieza 45, 1996:140; Zárate [1555]:5, 1995:75) no pudieron compartir el acuerdo. Al mismo tiempo, esta dinámica local re-empodera el discurso del centro (el Requerimiento), legitimando y replicando su *propio* desliz lógico en la universalidad. Es a estas consecuencias que los intelectuales nativos respondieron y trataron de desestabilizar mediante la inserción de la alteridad, desafiando los sentidos corporeizados de la acción justa. La suya fue una lucha constante para definir la realidad, una lucha que de hecho marcó todo el camino hacia el establecimiento del régimen colonial español.

19 A diferencia de Diego de Almagro (1535-1538) y Cristóbal Vaca de Castro (1541-1544), Pizarro y Pedro de La Gasca (1547-1549) tuvieron narradores, y lo hicieron mucho mejor que los primeros.

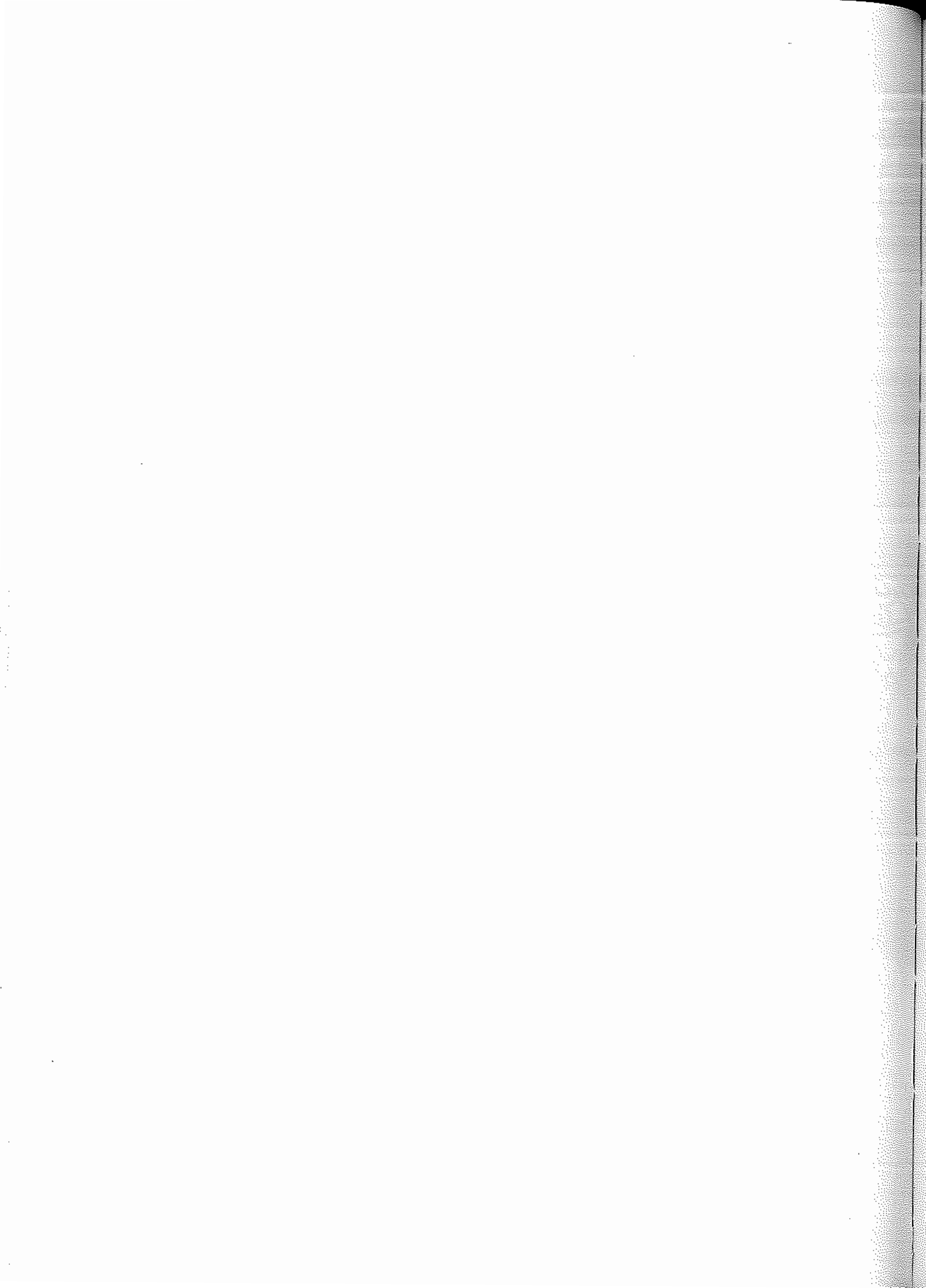
20 Tres meses después de la muerte de Atahualpa, el juez Espinosa ([1533] 1959) le escribió al rey desde Panamá, denominando a la muerte como un error derivado de la incapacidad de Pizarro para gobernar, y se ofreció como el mejor candidato para reemplazarlo.





CAPÍTULO 2

Realismo cristiano y **magicalidad** durante el encarcelamiento de **Atahualpa**



Entre la captura del Inca Atahualpa por los españoles en noviembre de 1532 y su ejecución en julio de 1533, el *status quo* político del imperio fue incierto y estuvo lleno de paradojas. Huáscar, el Inca derrotado, era prisionero de los generales del Inca victorioso, quien a su vez era prisionero de una extraña nueva gente. Pronto se llegó a un acuerdo bajo la modalidad de un rescate, y los mensajeros, los rumores, las cargas de oro, los cristianos, las ambiciones políticas y los señores nativos comenzaron a moverse por todo el imperio. ¿Cuán exactamente inteligible estaba siendo la situación para cada una de las partes, cuáles fueron las acciones resultantes y cuán efectivas fueron estas?

Este capítulo aborda estas preguntas mediante el análisis de varios intentos de dar forma al inestable contexto. Hasta ahora he resaltado las improvisaciones, la política de la alteridad y los intentos por mantener la novedad bajo control, sobre todo entre Atahualpa y los cristianos. Ahora las cosas se tornan cada vez más complejas; las interacciones se multiplican y se vuelven singulares conforme los cristianos, los Incas y los grupos étnicos se involucran en distintos escenarios. Esta diversidad da lugar a distintas dinámicas de contacto y a diferentes grados de contacto, multiplicando así los lugares, los actos y las políticas. En consecuencia, puede iniciarse el estudio del momento intermedio que sirve de puente entre el contacto y la dominación. ¿Qué sucede una vez ocurrido el contacto pero sin que se haya establecido la dominación? ¿Cómo se relacionan las diferentes formas de significar la realidad? ¿Cómo se logra la certidumbre, si acaso?

Los estudiosos suelen escribir acerca de este periodo de nueve meses como si hubiera estado protagonizado por actores racionales tipo-occidental involucrados en una acción política o militar transparente. Esto corrige el orden de los relatos españoles, convirtiendo a los pueblos nativos en agentes, pero replica aquel a otro nivel: en ambos tipos de textos, cuando surge un pasaje que revela una comprensión alternativa, esta es controlada tratándola como una *curiosidad*. Esto empaña el hecho de que estuvieron en funcionamiento formas experimentales

de vivir el mismo presente y órdenes epistémicos distintos a los dictados por la *racionalidad cristiana*. Con esto me refiero a los términos en los que los sujetos occidentales del siglo XVI gustaban de imaginarse a sí mismos, dado que la racionalidad es una pretensión de la segunda modernidad —francesa, británica, etc. Al hacer coincidir las fallas en los relatos de los conquistadores con las pistas en las desechadas fuentes tipo-nativo, brindo una trama en la que comprensiones alternativas abandonan el espacio de las curiosidades y devienen en piezas claves del relato. Esta trama expone la supuesta transparencia como un modo selectivo de representar las acciones y emociones, e ilumina los turbios intercambios de energía e imaginería sobrenatural que estaban teniendo lugar.

Porque, como veremos más adelante, para avanzar en sus respectivas agendas, Incas y españoles necesitaron recurrir a actos de "magicalidad". Por magicalidad quiero evocar formas de actuar e interactuar que no son fantásticas o mágicas (es decir, que no violan las reglas de la naturaleza), pero que involucran dimensiones de la acción social que en general se considera que lo son[1]. Sin embargo, estos actos de magicalidad respondieron a diferentes comprensiones epistemológicas de la acción política: mientras que el Inca *era* un ser sobrenatural, los españoles solo podían *tratar de evocar* la percepción de ser sobrenaturales. Mi argumento es que las dinámicas resultantes de la diferencia y la superposición de ambos tipos de acción política sacan a la luz la dimensión epistémica de la transición desde el modo de dominación Inca al español, así como la importancia de los actos turbios en el funcionamiento del poder. A su vez, esto evidencia la complejidad de la lucha por el significado que fue paralela a la de los actos, eludiendo así los atajos culturalistas y racionalistas para explicar la transición en curso desde el contacto hasta la dominación.

La producción de un rescate

La incertidumbre presente en el camino hacia Cajamarca no se desvaneció con el encuentro. La captura de Atahualpa significó un mérito extraño para los cristianos y un problema para el Inca, puesto que se podía ver que estaban en funcionamiento otra autoridad y otro sentido del orden. Su estrategia de control de daños fue doble: el dar-sentido y el superponer. De inmediato le pidió a Pizarro que le trajera a algunos de sus hombres y, una vez que estuvieron allí, les ordenó que le dijeran a su gente que no estaba muerto y que debían venir a servirle a él y a los cristianos (Mena [1534] 1937: 88). Detuvo así los rumores sobre su muerte que, según el paje de Pizarro, Pedro Pizarro ([1571] 1965:179), ya se estaban difundiendo, y también envolvió la autoridad de los cristianos en la suya propia. Por ejemplo,

1 Sigo aquí a la distinción que hace Enrique Anderson Imbert (1976) entre lo real, lo sobrenatural y preternatural.

la tarea que tuvieron los conquistadores a la mañana siguiente, fue la de saquear el campamento de Atahualpa, llevándose numerosas piezas de oro y plata, hombres y mujeres, y suministros; trajeron tantas *piezas* (prisioneros de guerra) que Pizarro ordenó que fueran liberados una vez que cada uno de sus hombres tomase los cautivos que necesitase. Para recuperar el control sobre el escenario compartido, Atahualpa luego ordenó también a sus hombres que regresaran a sus tierras (Hernando Pizarro 1953:58).

La historia del "rescate" puede ser leída como la del siguiente eslabón en la lucha por moldear la realidad. A pesar de que Pizarro le prometió a Atahualpa que no sufriría ningún daño, todos los testigos oculares informan sobre el temor que tenía el Inca de ser asesinado intempestivamente. Sugiero que después de los confusos eventos, la pregunta fue cómo controlar las interacciones, qué ofrecer; la respuesta provino de ver a los cristianos saqueando su campamento: "el cacique mostrava estar contento, dixo al governador que bien sabia lo que ellos buscavan. El governador le dixo que la gente de guerra no buscava otra cosa sino oro para ellos y su señor el emperador" (Mena [1534] 1937:88). Atahualpa prometió entonces llenar con oro el cuarto en el que estaba y otro con plata. La versión historiográfica actual —que este tesoro era un rescate ofrecido a cambio de su libertad— es, pienso yo, un cierre *a posteriori* de las complejas y entrecruzadas políticas y comprensiones Incas, étnicas y españolas. Tal como señaló Raúl Porras Barrenechea hace muchos años (1937:89, n. 44), en la mayoría de los relatos de los conquistadores el ofrecimiento tiene una forma clara solo al momento de la ejecución —no durante la captura—. Como se verá, existen buenas razones para esto.

Los 168 hombres esperaron durante meses por el tesoro —y los muy necesitados refuerzos—. Dejando de lado las razones logísticas (los cargadores tenían que cubrir grandes distancias a pie; el Cusco estaba a unos 1,400 Km. al sur de Cajamarca), Atahualpa enfrentó varios problemas para recolectar un "rescate". En primer lugar, si bien un rescate era una forma de interacción familiar para los españoles, quienes la utilizaban para liberar a los cautivos en la frontera musulmana-cristiana (Rojas Gabriel 1995:153-269), era algo que *localmente no tenía sentido*. Los señores étnicos podían rendirse o aliarse con los Incas, sus recursos podían ser utilizados para pagar el tributo, eventualmente algo podía ser saqueado, pero los rehenes y los pagos no tenían precedentes. Entre las formas de gobierno no monetarias, en las que la capacidad de movilizar energía humana era una expresión de riqueza, el pedido debe haber sido un rompecabezas. En segundo lugar, el Inca no era el gobernante amado por todos los pueblos, sino un gobernante de gobernantes. Había varios niveles de mediación entre él y los grupos nativos de los cuales el imperio recibía tributo, y la reciprocidad y la redistribución regían todos los intercambios (Murra 1978); nada podía ser simplemente requerido o extraído. En tercer lugar, la posición de Atahualpa era frágil. Su autoridad todavía se estaba instalando cuando la noticia de su encarcelamiento la convulsionó.

Los señores locales y las élites Incas podían negarse a ayudarlo, ya fuera con la esperanza de un retorno de la facción de Huáscar, o simplemente esperando ver cómo finalizaría la extraña coyuntura, dado que los Viracochas eran una rara pero increíble oportunidad.

En este contexto complejo, fluido, fue crucial una política del sentido. A fin de asegurar su posición y garantizar la recaudación del tesoro, Atahualpa tuvo que convertir los rumores en hechos. Para ello utilizó tanto el aura de la gente nueva como a la propia gente nueva; esta, a su vez, llevó adelante sus propios actos de creación de significado, incluyendo a menudo la magicalidad; por último, ambos intentos se intrincaron con las formas locales de dar sentido a la coyuntura. Esta dinámica se desplegó en cuatro escenarios con dos texturas diferentes, aquella del primer contacto—Pachacámac, Jauja y Cusco— y aquella de la convivencia cotidiana —Cajamarca—.

Contiendas sobrenaturales en Pachacámac y Jauja

Atahualpa le sugirió a Pizarro que enviase un grupo de hombres protegidos por dos Incas principales para recoger el tesoro de Pachacámac, una huaca costeña principal, posiblemente la más importante huaca no-Inca. Esto le permitió dar impulso a su autoridad ahí donde esta se hallaba encarando restricciones. En Cajamarca puso en funcionamiento la autoridad del "obispo" de Pachacámac: empleando una cadena española, le pidió al "obispo" que se liberara a sí mismo si su huaca era tan poderosa como él decía, y le dijo que él no la retiraría hasta que el tesoro de Pachacámac fuera traído a Cajamarca para cumplir su ofrecimiento[2]. En Pachacámac, continuando su lucha con las deidades locales, la cual se había iniciado en Huamachuco (véase el Capítulo 1), Atahualpa utilizó a los cristianos para castigar a la huaca y recolectar el tesoro. Para los españoles fue una ocasión para obtener oro y adquirir conocimientos de la tierra. O al menos eso es lo que declaran sus relatos.

El santuario de Pachacámac, que aún está en pie, corona la cima de una imponente colina a orillas del mar al sur de Lima. El complejo tiene varios edificios y muros a través de los cuales se tiene que atravesar para llegar a la cámara de la huaca. La gente común tenía que ayunar un año entero para poner un pie en el complejo, y solo los más altos dignatarios podían entrar a la cámara. Los relatos cristianos (recordemos que, en general, los conquistadores del Perú se llamaban a sí mismos cristianos) presentan la expedición como una oportunidad para hacer... cosas cristianas. A la expedición de veinticinco hombres le tomó veinticinco días llegar a Pachacámac. En un acto temerario, después de romper todos los

2 Atahualpa quería vengarse porque la huaca había augurado que el padre de Atahualpa, Huayna Capac, se curaría si se exponía al Sol (y murió), que Huáscar derrotaría a Atahualpa (aquel fue vencido), y que Atahualpa vencería a los cristianos (Estete, en Xérez 1985:127-128; P. Pizarro 1965:183-184).

tabúes, los cristianos irrumpieron en el templo, ridiculizaron y destruyeron públicamente al ídolo de Pachacámac (el Diablo), y plantaron una cruz en la cámara de la huaca afirmando la Fe frente a los idólatras de la "mezquita". Todos los nativos presentes reaccionaron espantados[3].

Los estudiosos contemporáneos a menudo hacen eco de la imagen presentada por los conquistadores y alaban su valentía —tan lejos de toda ayuda y, sin embargo, tanta osadía—. Otros, como MacCormack (1991:50-65), ofrecen una lectura de los actos realizados en la huaca en términos de separaciones culturales: los españoles solo podían entender las prácticas religiosas no-cristianas en los términos establecidos por la doctrina cristiana, haciendo que el diablo o el engaño fueran las únicas explicaciones posibles. La percepción estaba condicionada. Es por eso que el capitán Hernando Pizarro, cabeza de la expedición, en una muestra de celo religioso, torturó a uno de los ministros de Pachacámac para lograr que confesase que todo era una fabricación sacerdotal. En todos los casos, las acciones parecen haber tenido lugar dentro del campo del realismo cristiano que eligieron los conquistadores.

Existe, sin embargo, una extraña disonancia. En su informe oficial de 1533, Hernando Pizarro eligió narrar tan solo una escena de la sesión de tortura diseñada para que el ministro de la huaca confesara que no hablaba con el Diablo y que todo era una farsa: él señala que, a pesar de la tortura, el ministro se aferró obstinadamente a sus palabras, y siguió manteniendo que en efecto fue "el Diablo" (Pachacámac) quien le había hablado "que le dijo el diablo que no hubiese miedo de los caballos, que espantaban e no hacían mal" ([1533] 1953: 64).

Es decir, fue acerca de los caballos que el Diablo le habló a sus ministros. Esto tiene poco sentido. ¿Por qué el Diablo habría de estar preocupado por un asunto tan trivial? Uno esperaría temas más esotéricos, quizás ¿quiénes eran soldados de Cristo? Igual de intrigante para nosotros, ¿por qué Hernando estaba obsesionado con los caballos? La apariencia del Diablo o la lengua en la que habló parecerían ser asuntos más relevantes. Además, los caballos no juegan papel alguno en ningún relato español de los acontecimientos en Pachacámac. El pasaje es un ejemplo paradigmático de la clave dialógica ginzburgeana: un fragmento extraño en el que falla la coherencia y se puede escuchar una colisión entre dos voces (Ginzburg 1989:149-150). Y, si uno reexamina la imagen privilegiada de los conquistadores sobre los acontecimientos en Pachacámac, lo que es extraño se torna revelador: expone el realismo cristiano como una forma selectiva de representar las acciones, emociones y comprensiones.

Permítanme comenzar esta reexaminación cuestionando el aura de la expedición como una proeza impecable de tipo cristiano. Si en general yo argumentaría que la importancia de los tratados medievales tiene que ser con-

3 Aunque pronto desaparecieron los rastros de los ministros de Pachacámac, en la década de 1540 su culto se fusionó con el de los primeros esclavos negros, dando nacimiento al colonial Señor de los Temblores (Rostworowski 1992:132-184).

trapesada con las creencias no ortodoxas de la gente común, tales como las estudiadas por Ginzburg (1980, 1983), en el caso en cuestión hubo otros factores en juego; también fue crucial la manera en la que los conquistadores eligieron retratarse a sí mismos como si tuvieran el control de todas las emociones y energías devocionales. Cuando la expedición se estaba aproximando a Pachacámac, la tierra tembló —uno de los principales atributos de las huacas—, lo que hizo que huyeran todos los acompañantes nativos; lo tomaron como una advertencia, dice Estete ([1535?] 1918:27). Al parecer, el evento no tuvo ningún efecto sobre los españoles; en realidad, acercarse a la huaca tampoco fue fácil para ellos. A pesar del tono confiado de sus narrativas, ellos habían llevado consigo un buen equipo sobrenatural: entrelazando la información de diversas fuentes, se pone de manifiesto que la pequeña expedición estaba conformada por lo menos por dos sacristanes cristianos, todo un récord teniendo en cuenta que en total había solo cuatro religiosos en toda la compañía[4].

¿Cuáles fueron los efectos de la expedición? Hernando, coherente con su idea de que los ministros de la huaca tenían sometida por el miedo a gente ignorante, reporta que señores de los alrededores le dijeron "que hasta entonces abían servido aquella mezquita porque le habían miedo, que ya no habían miedo sino a nosotros, que a nosotros querían servir" (1953:65). Al parecer, el estatus de quienes podían romper tabúes que ni el Inca se atrevería, sin verse afectados, no quedaba claro. Pero el hecho de que la gente nueva fuera inmune a sus actos no borraba el orden local de las cosas: en su informe oficial, Estete dice que los señores locales se maravillaron ante la audacia de Hernando, pero tenían miedo de lo que pudiese suceder *después* de la partida de los españoles (en: Xérez [1534] 1985:138)[5]. Sugiero que no había un abismo cultural que separaba a los cristianos de los indios, sino más bien una mezcla resbaladiza en un entorno alucinatorio. El *valor* —en términos de Saussure— de lo sobrenatural estaba siendo sacudido y reconfigurado en una dirección que no era sencilla.

Una segunda forma de cuestionar la imagen cristiano-realista de la expedición es preguntando por qué el Diablo, su ministro y Hernando estaban interesados en los caballos. La respuesta descansa en los actos silenciados que involucran magicalidad, performados tanto por los españoles como por los Incas. Para hacer esto visible, voy a revisar el contexto más amplio de la expedición empleando los relatos nativos que han sido mayormente desechados. Ellos dejan en claro que los acontecimientos en Pachacámac estuvieron determinados por factores que nos llevan aún más lejos de la cruz y el Diablo; no se trató únicamente de actos impactantes, sino también de seres impactantes —lo cual, a su vez, vuelve inteligibles los pasajes extraños presentes en los relatos españoles—.

4 "Varios sacristanes" en Mena 1937:91; tres sacristanes y Valverde, en Lockhart 1972:202.

5 Estete escribió dos relatos. Uno es un manuscrito independiente; el otro solo se conoce a través de copias incluidas por Xérez ([1534] 1985) y por el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez ([1547]: XLVI, 11-14, 1959: 5:67-83).

Los curacas (señores étnicos) vecinos llevaron a Pachacámac la mayor parte del oro y la plata que los españoles juntaron en la huaca. ¿Por qué estaban allí los señores? Lo que se sabe sobre esto proviene de los testimonios de dieciocho testigos nativos (diecisiete del grupo étnico de los Yauyos y uno Inca) y un español interrogado en 1573 a petición del fiscal del rey en la provincia de Yauyos, en la sierra, a unos 90 Km. de Pachacámac. Era juicio sobre impuestos[6]. En lo que respecta a la dialéctica entre preguntas y respuestas, el fiscal cometió algunos errores —a los que los testigos se sometieron— acerca del orden de los acontecimientos[7], pero no existe en sus preguntas nada que sugiera el tipo de elementos o las motivaciones para la acción que articulan las respuestas —que son mi objetivo—.

Don Gonzalo Zapayco distinguió tres oleadas de rumores que llegaron a Yauyos. La primera decía que gente barbada desconocida que nadie podía detener había llegado por mar en casas para pedir oro y plata; los llamaban "hijos de la mar". La segunda oleada decía que esos hombres habían llegado a Cajamarca, donde "habían desbaratado y preso a Ataualipa Inga y que de esto se maravillaron todos los naturales de estos reinos... de como siendo aquellos hombres que había echado la mar tan pocos cómo habían hecho tanto..." (*Probanza* 1573... 1974:79). En todos los testimonios, las noticias impactantes se refieren a acontecimientos *más allá de los límites de lo posible*; Sebastián Yacobilca, un hombre de Cajamarca, declaró "tener entendido que en el mundo todo no había gente que los pudiese domeñar ni vencer ni fuese más valiente que ellos" (ibíd., 64). La tercera ola que recuerda don Gonzalo vino con mensajeros de Atahualpa que fabricaron y dieron forma a las noticias de manera aún más desconcertante. Ellos dijeron

> cómo aquellos hombres que le habían preso al dicho Ataualipa que traían unas ovejas en que ellos se metían y que de un soplo echaban fuego y mataban muchos indios aunque estuviesen lejos donde estaba(n), y que con la cola cortaba un hombre por medio y que aquellas ovejas comían oro y plata y así con el gran miedo de esta nueva. (ibid.: 78)

Les pidieron a los curacas que recolectaran oro y plata para liberar a Atahualpa y alimentar a los caballos. En este ambiente lleno de imágenes extrañas los Yauyos se dirigieron a Pachacámac.

Todo era desconcertante. Que la gente nueva se metiera en ovejas no tenía sentido; en los Andes no había ningún animal que pudiera transportar gente (a pe-

6 Parte de un proceso largo y multifacético entre la Corona y Hernando Pizarro (Schaefer 1931; Varón Gabai 1996). Edmundo Guillén Guillén (1974), quien publicó la mayor parte del documento, lo ubica en 1571; sin embargo, esa es la fecha del documento que ordena que se realice la indagación. Los testigos declararon en 1573, cuando Diego Dávila Briceño ya era corregidor de indios (la mayor autoridad real rural) de la provincia Yauyo.

7 Ubicó la muerte de Atahualpa antes de los acontecimientos ocurrido en Pachacámac, y separó estos últimos del rescate de Atahualpa. Como resultado, los testimonios se contradicen entre sí, o no son plausibles a nivel cronológico o ambos.

sar de que las deidades podían transformarse en animales), lo que indica, una vez más, la importancia de los cuerpos cuando se identifica una diferencia asombrosa. Un caballo tiene un pedazo de metal en la boca, que mastica constantemente, y sus patas tienen clavos, haciendo de él un híbrido orgánico-metálico. En el esfuerzo por desnaturalizar nuestra familiaridad con los caballos, un buen paralelo es la sensación incómoda que provocan el *piercing* y los miembros artificiales, en tanto violaciones de los límites del cuerpo; y no se trata de cuerpos *per-se*, sino de lo que es normal en ellos, lo que trae a la conciencia lo fundamental que es el imaginario del cuerpo para la visión del mundo (Douglas, 1966, 1970). Lo mismo es visible en el caso de la muerte: para una persona occidental algunos *tipos* de muerte parecen aceptables, mientras que otros son horrendos. La alteridad radical se refiere a eso: cuando algo es tan fuera de lo Normal, que cuestiona y convierte en incierto el orden de las cosas en general. Otros índices de extrañamiento en el testimonio apuntan en la misma dirección: la acción de las armas se describe como "soplo" —como aquella de los seres animados— y las espadas son las colas de los caballos.

Estas imágenes resonando en todo el imperio sirvieron a intereses e inteligibilidades yuxtapuestos que es importante discernir. Por un lado, cuanto más extraños y peligrosos eran imaginados los españoles, mejor era para Atahualpa: el Inca no había sido capturado por seres ordinarios. Las imágenes de sus mensajeros salvaron su aura y consolidaron su rol: todavía estaba mediando entre reinos ordinarios y extraordinarios. Del mismo modo, Atahualpa eligió el formato dentro del cual solicitó oro y plata a los señores étnicos; el rescate no era una forma que tuviera sentido localmente, pero que las espeluznantes "ovejas grandes" estuviesen hambrientas era algo que parecía funcionar. Este ejemplo muestra que su capacidad para dar forma a los rumores no tenía que ser exagerada; las imágenes eran *plausibles*. Daban *sentido local* a cómo había sucedido algo tan desconcertante como la captura del Inca, y eran del mismo extraño orden de cosas como las imágenes que precedieron al contacto. Atahualpa no estaba entonces sacando de su manga una versión que calzara bien a sus intereses, sino que se estaba montando *en imágenes que circulaban*. Y los increíbles actos de los españoles solo contribuían al bizarro contexto.

Si estoy en lo cierto, esto señala una dimensión crucial de la forma en la que funcionó la transición desde el contacto a la dominación: se trataba de manipular la incertidumbre, de producir unidades de sentido válidas, intercambiables, *no* de develar la verdad. No hubo un momento de iluminación, más bien una pluralidad de percepciones que siguieron evolucionando y superponiéndose. Contémplese el hecho de pedir oro y plata debido a que los caballos estaban hambrientos: la gente nativa pronto se daría cuenta de quién come el oro, pero ya no había marcha atrás. Las siguientes interacciones se establecerían sobre la base de esta primera interpretación, y su consecuente relación —el vínculo establecido en Pachacámac— no se desvanecería simplemente. Esto es importante porque el argumento racionalista supone no solo que averiguar es un impulso primario —una

atribución implícita de una pulsación científica predominante en los humanos—, sino que también, como resultado de esto, la propia realidad aparecerá desnuda, más allá del ropaje de la percepción errónea, y cesará la mistificación. Esta línea de pensamiento da como resultado otra mistificación: la de la historia; convierte al tiempo en una variable innecesaria, dota a todos los agentes con el tesoro más valioso del occidentalismo (Coronil, 1996) —el impulso científico—, y asume que la realidad está "ahí" y que el poder funciona a través de lo visible. Estoy tratando de desafiar etnográficamente todos estos supuestos que surgen de la oposición entre verdad y mistificación.

Los testimonios de los Yauyo aclaran por qué los curacas estaban en Pachacámac en primer lugar, y por qué a partir de entonces declararon temer a los cristianos. Cuando los mensajeros de Atahualpa dijeron que los capitanes del Inca iban a mostrar Pachacámac a los españoles, Martín Atrico recordó que "los indios se espantaban todos de como los dichos capitanes habían osado descubrir la casa del sol y adoratorio del ídolo hacedor de la tierra y tenían gran miedo de ello" (*Probanza* 1573... 1974:59). Esto resuena, cuarenta años más tarde, al registro de Estete acerca del terror de los indios cuando los españoles profanaron la huaca. Los sucesos de Pachacámac no fueron ni simplemente acerca de la cruz y el Diablo ni sencillos, y hubo en ellos tanto política imperial como un esfuerzo local de dar-sentido. Es un efecto de los relatos de los conquistadores, a menudo reproducido por los estudios actuales, el aceptar las imágenes realistas cristianas, arrinconando las formas nativas de dar-sentido en el espacio de las curiosidades.

Y reintroducirlas no fue fácil. Que en 1573 fuera un hecho consumado el proceso mediante el cual la diferencia cultural se convirtió en "diferencia colonial" (Mignolo 1999), explica por qué no todos los testigos Yauyos incluyeron la alteridad en sus respuestas. El estudio de los efectos políticos y epistémicos de aquellos testimonios que sí lo hicieron da luces sobre la economía de su juego dentro de la semiosis colonial. Los testigos eligieron cuidadosamente la forma de presentar la alteridad radical a un público español (el magistrado) que *no la necesitaba y estaba en el poder*, y aún así ser sujetos inteligibles y respetables. Por ejemplo, Yacobilca narra todas las noticias pre-contacto empleando términos tales como "hijos de la mar" o "*capacochas*", mientras que después del contacto pasa rápidamente al "español" (*Probanza* 1573... 1974:63-64). Esta opción narrativa reinserta una-otra subjetividad en el contexto del interrogatorio y protege a su persona. Dice: "bueno, ahora no digo más capacochas porque es después del contacto, y ahora ustedes oyentes y su orden han entrado en el cuadro y (yo) parecería tonto si yo sigo diciendo algo de eso"[8]. El esfuerzo de alterización cuando se describen even-

8 La misma opción se puede ver en otros testimonios. Don Gonzalo Zapayco utiliza la palabra *marqués* para iniciar su respuesta y cambia a *capitán*, que se ajustaba mejor a la alteridad que iba a introducir para describir las noticias acerca de Cajamarca —recuérdese que *capitán* (capito) es el nombre que Atahualpa conoció para Pizarro. Veinte años antes de que estos testigos declararan, el contador real Zárate ([1555] I, 12, 1995:55) señaló que aunque los indios del Perú tenían nombres indígenas para maíz, cacique y chicha —todos términos mesoamericanos—, no los empleaban cuando hablaban con los españoles.

tos para los que el interlocutor utiliza otra clave, no solo era agotador, significaba también un desafío epistémico consciente: introducía una manera de dar-sentido que iba en contra de las convenciones aceptadas, de-centrándolas y poniendo en riesgo la inteligibilidad y la respetabilidad del sujeto subalterno. No es diferencia simple, se trata de una *diferencia situada* —en esencia, de manera similar a la elección del molinero italiano Menocchio en la Friuli de fines del siglo XIV para explicar la Creación a su inquisidor a través del queso y los gusanos (Ginzburg 1980)—.

La aceptación de la alteridad radical como un factor clave no solo presta oídos a la consistencia de los relatos nativos, sino que también vuelve sensatos los pasajes extraños en los relatos españoles. Ahora podemos comprender la sesión de tortura de Hernando Pizarro en Pachacámac, y por qué eligió narrar solo esa escena: lo que lo había enfadado y perturbado era que el ministro de la huaca *supiera* que los caballos no hacían ningún daño, mientras que todos los demás estaban aterrorizados. Esta línea fascinante, un verdadero lapsus (De Certeau 1991), solo tiene sentido si la situación de los caballos estaba en cuestión. La clave del acto de tortura estaba no en el celo religioso español, sino en los actos silenciados que involucraron magicalidad. Los actos de los cristianos en el siguiente escenario tornan esto aún más evidente.

Desde Pachacámac la pequeña expedición regresó hacia el norte por la costa, volteó hacia el este para subir a la sierra, y luego al sur, hacia Jauja, principal ciudad de los Huancas. Hernando sabía que Calcuchima, un general de Atahualpa, tenía allí oro y plata y un gran ejército. Hernando y el general habían intercambiado mensajeros y acordado reunirse en el camino a Cajamarca, pero nunca se presentó y en repetidas ocasiones trató de despistar a Hernando. Para los 25 hombres la situación debe haber sido apasionante y asombrosa. Estaban siendo recibidos como seres de la clase más alta, y estaban viendo tesoros de los cuales solo habían escuchado en fábulas: en el camino a Jauja se encontraron con un capitán Inca con 150 cargas de oro enviadas por Calcuchima, equivalente conservadoramente a 1,725 Kg. (3,804 lb.)[9]; el noble con el que se toparon en Huamachuco llevaba 300 cargas de oro, cerca de 3,450 Kg. (7,607 lb.); y en Pachacámac habían recolectado 85,000 pesos y 3,000 marcos, unos 387 Kg. (853 lb.) de oro y 682.5 Kg. (1,505 lb.) de plata[10]. Y sin embargo, temían permanentemente un ataque repentino, puesto que eran tan solo un puñado de hombres en medio de la nada y rodeado de millones de extraños, todos enemigos potenciales.

En este ambiente excitante llegaron a Jauja el 16 de febrero de 1533. Al acercarse a la ciudad vieron un "gran bulto negro" en el medio, pero no pudieron decir qué era. Listos para la batalla, se encontraron con un ambiente muy festivo, que

9 Sobriamente porque basándose en la versión que menciona Oviedo de Estete, asumo que 1 Carga = 1 arroba = 11.5 Kg. [25 lb.]; sin embargo, el licenciado De la Gama ([1533] 1937:43) señala que 1 carga = 4 arrobas.

10 Empleo las cifras de Hernando ([1533] 1952:68) y asumo que 1 peso de oro = 4.55 gramos (0.16 onzas) y que 1 marco de plata = 227.5 gr. (8 onzas)

incluyó grandes celebraciones de bienvenida —la mancha negra era la abarrotada plaza de Jauja—. Como de costumbre, ni Estete, ni Hernando Pizarro —los únicos miembros de la expedición que lo narran— hicieron ningún intento por explicarlo; sus tramas se centran en la ausencia de Calcuchima y su ejército. Uno de los capitanes del Inca que acompañó a la expedición se retiró para averiguar la intención del general. Cuando cayó la noche, los cristianos decidieron alistarse para un ataque, con los caballos ensillados y embridados. Siendo los espacios planos y abiertos los mejores para que los jinetes acometieran, querían acampar en la plaza, pero la alborotada gente que estaba celebrando la tenía abarrotada. Para despejarla, Hernando "mandó a los señores del pueblo que ningún indio pareciese en la plaza, porque los caballos *estaban enojados y los matarían*" (Estete, citado en Xérez 1985:143, mi énfasis). Los caballos, no los españoles.

La cita proviene del informe oficial de Estete, incluido en el relato del secretario de Francisco Pizarro publicado en Sevilla en 1534. Al igual que en Pachacámac, las cosas tienen un-otro sentido: los caballos, seres fuera-de-lugar, pueden estar enojados, atacar y matar, por su propia cuenta. Lo que los testigos Yauyo recordaron en 1573, estaba en funcionamiento en 1533. No es de extrañar que en una batalla durante el segundo intento de la compañía por llegar al Perú (1526-1528), los nativos huyeran al ver a un español que caía de su caballo, diciendo que se había convertido en dos (Estete 1918:15), o que, de acuerdo a Garcilaso, hijo de una princesa Inca y un conquistador, los indios le dieron a los cristianos oro y plata para que alimentaran a sus caballos en Cajamarca y Pachacámac ([1617], XVII, 17, 29, 1960: 40, 58), o bien, que en Pachacámac Hernando pidió a los herreros nativos que les hicieran zapatos y clavos de oro y plata para los caballos (Mena 1937:94).

La escena en Jauja es reveladora desde otro punto de vista: Hernando Pizarro podría haber hecho la misma petición diciendo que castigarían a todo aquel que permaneciera en la plaza, pero no lo hizo; empleó la imaginería de lo sobrenatural para potenciarla. Esto pone en evidencia tanto el realismo cristiano como un campo simulado de interacciones, así como el medio alucinatorio en el que vivían realmente los conquistadores. Los cristianos estaban aterrorizados por la idea de un ataque; siendo pocos entre miles, su vida dependía de su aura. Y, sin embargo, para que la maniobra fuera efectiva, tenían que cabalgar sobre formas locales de dar-sentido, unidades válidas intercambiables, que le recuerdan a uno la complejidad espacial y temporal del proceso de contacto en curso. A través de su demanda, Hernando reflejó su propio miedo a los lugares y cuerpos extraños que lo rodeaban, exorcizándolos. Reconozco el aspecto práctico de hacerse temer, pero sostengo que esto no es suficiente; no era un acto unidimensional en un campo significante único. La "oscuridad epistémica" de los buscadores de caucho en la década de 1900 en la cuenca del Amazonas que identifica Taussig (1987: XIII), fue inherente a la conquista. ¿Pero qué sucede entonces con la racionalidad cristiana y la tarea de conversión? ¿Eran todos los cristianos conscientes de la ma-

gicalidad y la utilizaban? Para abordar estas cuestiones voy a examinar primero la manera en la que las fuentes españolas presentan la alteridad, para luego tratar de responder por qué lo hacen.

La alteridad contenida y el reconocimiento parcial

A estas alturas el lector podría tener la impresión de que la alteridad radical y la magicalidad están ampliamente presentes en los relatos de testigos oculares españoles. Después de todo, esto podría encajar en una imaginación parcialmente medieval. Nada podría estar más lejos de la verdad. Las citas que he presentado son gotas en un vaso de agua. Entender cómo los testigos españoles trataron la alteridad es fundamental porque abre la puerta al reconocimiento de que el realismo cristiano es la forma en la que los conquistadores *optaron por representarse* a sí mismos. Confundir esto con la forma en la que los españoles *actuaron* ha oscurecido la base epistemológica de la transición desde el modo de dominación Inca al español.

La historiografía de la conquista a menudo narra la acción como teniendo lugar entre actores occidentales racionales que participan en un terreno político claro. No hay alteridad, magicalidad o incertidumbre radical. Hemos examinado los objetivos políticos de esta decisión: alejar a los pueblos nativos de las marcas de inferioridad. Existe otro argumento por examinar: como sostiene Hemming en su muy leído *The Conquest of the Incas*, la idea de que los españoles fueron considerados cualquier cosa menos seres comunes debe ser desestimada *porque* los testigos españoles no lo mencionan (1993:97-98). Sin embargo, como hemos visto, a veces surge la extrañeza radical, desestabilizando los marcos racionales cristianos. Entonces, ¿dónde yace la diferencia entre los relatos tipo-nativo y los de los cristianos? Mi argumento es que no es la simple ausencia de alteridad lo que diferencia a unos de otros; es más bien *la forma en la que aparece*, una diferencia que revela la violencia epistemológica detrás de las interacciones.

Los relatos de los conquistadores son narrativas cerradas que presentan las cosas como si hubiese poco por explicar y mucho por describir. Están organizados como un contrapunto de secciones llenas de acción militar española seguidas de largas descripciones de la tierra y los nativos (sus vestimentas, creencias religiosas, sacrificios, estilos de peinarse, casas, puentes, costumbres sexuales, etc.). Es cierto que al retratar a los indios como infieles, traidores, idólatras, y así por el estilo, estas descripciones sirven al propósito de celebrar las hazañas de los conquistadores, pero ese no es el punto al que quiero referirme. El punto es que estas descripciones están *totalmente desvinculadas* de las acciones que tienen lugar. Ellas nunca cuestionan la racionalidad cristiana de los actores y la transparencia de las interacciones; los conquistadores simplemente van de un lugar a otro; no hay líneas de inteligibilidad que cruzar, no hay realidades poco claras que enfren-

tar. Los indios son meramente contrapartes militares, y las largas descripciones reconfirman la supremacía de los conquistadores, ya que no solo son capaces de derrotar al enemigo, sino de describir sus costumbres, llenando el espacio de curiosidades, de objetos que van siendo recolectados. Esto trivializa la diferencia, relegando a los museos las formas alternativas de dar-sentido y restándoles poder a las mismas, tal como Anzaldúa (1987:86) señala.

En este aspecto las narrativas de los testigos españoles hacen eco de otras fuentes coloniales. En el caso de la India, por ejemplo, Guha (1988) analiza los discursos primarios, secundarios y terciarios ("la prosa de la contrainsurgencia"), y muestra que aquello de lo que se trataban las insurrecciones campesinas fue progresivamente reemplazado por una versión cada vez más adulterada y aséptica. En particular, la alteridad es desplazada, y desaparecen las formas de razonamiento que no sean las que utilizan los colonizadores. Si uno acepta la imagen que estos últimos quieren dar, entonces la opción de los historiadores realistas es razonable. (En efecto, los estudios sobre el Perú colonial a menudo reproducen la estructura de los relatos de los conquistadores —acción y descripción—, haciendo de los caballos-*cyborg* y los libros silenciosos, si llegan a ser mencionados, notas coloridas de las acciones militares).

Existe, sin embargo, una segunda forma en la que aparece la diferencia en los relatos de los conquistadores: bajo la forma de *instantáneas*, destellos de alteridad *entremezclados con* las acciones de los españoles. Estos son los pasajes en los que me centro. Se diferencian de las largas secciones descriptivas porque son frases cortas, seguidas de ninguna elaboración, y porque *no son una pausa en la trama sino que son parte de ella*. Recuperando por un segundo los órdenes alternativos que los narradores desean obliterar, estas instantáneas muestran momentos en los que se hace visible lo que De Certeau, al analizar las narrativas de los viajeros franceses, denomina "fallas en el discurso de la comprensión" (1991:223). En estos fragmentos se intersectan las realidades paralelas de españoles y nativos, se tambalea el realismo cristiano y estalla la alteridad más allá de cualquier intento de hacerla inteligible, perturbando así la pretensión de ~~la~~ acción transparente —como un lapsus en la teoría psicoanalítica—.

Combinando las observaciones de Guha y De Certeau, mi argumento es que en la narrativa de los conquistadores la alteridad —y la opacidad resultante— no están ausentes, están en su mayor parte *controladas*. La diferencia se muestra y se contiene, no altera la trama, es una curiosidad, accidental a lo que *realmente* sucede. Este control solo falla en las instantáneas, y las pistas que afloran en ellas coinciden con la base epistemológica, los elementos y razonamientos de los relatos nativos, mostrando que sus formas de dar-sentido no eran sinsentidos. Y viceversa: al dar una imagen alternativa, compleja, en la que la alteridad y la opacidad tienen un impacto concreto sobre los acontecimientos que se despliegan, los relatos tipo-nativo desafían el realismo cristiano y vuelven inteligibles los lapsus españoles.

Seguidamente aventuro algunas respuestas a *por qué* los testigos españoles manejan la alteridad de esta manera. Una primera respuesta es que esto sucede porque la alteridad era demasiado abrumadora. Las narrativas son herramientas de la gente para dar-sentido, y uno tiene que creer en sus propias razones para seguir una determinada línea de acción. La aceptación de la alteridad implica reconocer que hay más de una trama, y que la otra no está simplemente impulsada por el mal, la arrogancia, el pecado y así sucesivamente. Esto pone en riesgo el necesario impulso derivado de la ceguera que tiene una tarea conquistadora. Si el Otro es un ser sensible, entonces la puerta a la incertidumbre está abierta.

En segundo lugar, como ya he mencionado, hay dos formas en las que el Otro aparece en los relatos de los testigos oculares, a través de *instantáneas* y a través de las *secciones descriptivas*. Estas últimas no solo están desconectadas de la acción sino que emplean retratos adecuados de la Otredad: sacrificios humanos, pecado nefando y otros pecados, mezquitas e idolatría —toda tecnología cristiana (vocabulario y lugares) para hacer frente a los cristianos otros habituales: el Diablo y los musulmanes. Se puede argumentar que el espacio de los conquistadores para la Otredad estuviera cargado de formas conocidas que la volvieran manejable para ellos mismos y su público metropolitano. Incluir la alteridad habría implicado verse a sí mismos como criaturas exóticas, por lo tanto, particulares —para actores de un proyecto imperial llevado a cabo en nombre de un universal (la cristiandad)—.

Yo sostengo que es precisamente en respuesta a estas razones que las fuentes nativas incluyen seres y acciones fuera-de-lo-común. Sus versiones de lo que sucedió fueron ignoradas y sus formas de dar-sentido fueron sinsentidos. La presentación de la alteridad *en acción* era para ellos un medio de remediar su rechazo. Los sujetos nativos peruanos incluyeron otros razonamientos en sus relatos por las mismas razones que en los procesos inquisitoriales estudiados por Ginzburg (1980, 1983), las movilizaciones campesinas estudiadas por Amin (1989), los cruces de frontera de los chicanos narrados por Anzaldúa (1987), o la política de los mestizos indígenas estudiados por De la Cadena (2000), los sujetos subalternos defienden sus propios marcos de realidad frente a los dados: para producir *sí mismos respetables*. Escapar de posiciones-sujeto dadas requiere siempre de la alteridad puesto que la dominación colonial opera sobre una violencia epistémica (negada) que convierte a los sujetos coloniales, en el mejor de los casos, en personajes opacos, sinsentido, a ser ignorados y, en el peor de los casos, en personajes malvados, idólatras, que deben ser castigados. La reinserción de la diferencia y el cuestionamiento de las preciadas auto-representaciones españolas no lleva a una glorificación de los conquistadores, ni a cualquier signo de inferioridad nativa como Obeyesekere (1992, 1997) entiende la creación occidental de mitos. Por el contrario, abre un espacio en el que el sujeto no-occidental es coherente a través de ser diferente *e* igual.

Una tercera y última respuesta a cómo manejaron la alteridad los conquistadores es que para la mayoría de ellos la alteridad era emocional y políticamente compleja. A nivel personal, disminuiría la gloria de su empresa. ¿De qué habían de estar orgullosos si el enemigo no se rendía o atemorizaba como resultado de la acción gloriosa sino por error? A nivel público, los conquistadores eran agentes de un monarca cristiano; su deber era traer la luz, cumpliendo las virtudes de caballeros cristianos, y no el utilizar tontas creencias locales —no por casualidad eligieron "cristianos" como su principal auto-caracterización—. Si se tienen en cuenta los objetivos de los conquistadores (Xérez, Mena, Hernando Pizarro y Sancho querían ser publicados en Europa y/o eran relatos oficiales, el de Ruiz de Arce es un cuento de gloria destinada a sus sucesores, y Trujillo y Pedro Pizarro escribieron para avalar una dura política anti-Inca), es claro que al obliterar los actos turbios ellos eligieron la forma en la que querían ser recordados.

Cual(es)quiera que sea(n) la(s) respuesta(s), se mantiene una cuestión crucial: ¿fueron estas razones literarias —con lo que me refiero a razones que respondieron a las limitaciones de un cierto régimen discursivo— o el resultado de una forma de dar-sentido? El punto es clave por partida doble. Determina la conciencia que uno le concederá a los conquistadores —ellos podrían ser expresiones de su marco cultural o ~~de~~ escritores hábiles; y determina cómo se concibe el funcionamiento del poder— a través de luchas turbias en busca de sentido o por medio de actos nítidos y transparentes. Yo sostengo que no existe, en efecto, necesidad de elegir. Si uno acepta que la realidad es plural, se colige que diferentes personas tuvieron diferentes formas de dar sentido a lo que estaba sucediendo, incluido el lugar que fueron capaces de darles a los indios y a sí mismos. Un argumento puramente literario o culturalista pierde la diversidad humana y reduce la relación entre prácticas y representaciones a una de cisma o colapso, respectivamente. El evitar la elección entre uno u otro des-trivializa la dominación ya que reconoce la importancia que tiene el "campo del reconocimiento parcial" (Comaroff y Comaroff 1991:22-30) para el establecimiento de relaciones entre los posibles dominadores y los posibles dominados, más allá de políticas simplistas. Sin este campo, en Pachacámac no hubo sino Fe y, en Jauja, solo osadía[11].

Esta pluralidad de interpretaciones parciales es visible en las diferencias entre los relatos de los españoles. En Estete aparecen muchas instantáneas, y solo él es capaz de registrar que Atahualpa, más allá de decir que planeaba matar o llegar en paz donde los cristianos, quiso saber *quiénes* eran y de *dónde* venían ([1535?]

11 Estoy empleando la sugerente idea de los Comaroff del "ámbito de reconocimiento parcial", pero no la ubico en el contínuo de la acción consciente-inconsciente. En un tiempo de contacto-a-dominación, me parece más útil pensar el reconocimiento parcial como un *ámbito temporal necesario*, porque el contacto implica una mezcla que está a la vez más allá y dentro del reconocimiento y control de los actores. Es a través de configuraciones inesperadas de sentido que proporcionan el lubricante necesario para la acción que incoan, que las formas opacas incipientes llegan-a-ser (por ejemplo, actos de reconocimiento a través del miedo). Ellas proporcionan el contexto inicial que hace que sea posible que los dos actores estén juntos. Lo que sea que venga después funciona sobre esta primera instancia, cuando se intersecan las realidades paralelas.

1918:22). No es por casualidad que Hernando Pizarro utilizó el miedo en Pachacámac y Jauja, ya que el miedo y el maltrato eran su *modus operandi*, incluso con respecto a otros conquistadores (AGI, P 90a, n.1 r.11, ff. 236-238v). Mi afirmación sobre la diversidad está ligada a su consecuencia lógica: no se trata tan solo de que la realidad adquiere sentido de diferentes maneras para diferentes actores, sino que diferentes actores tienen formas más o menos monolíticas de percibir cómo es la realidad. Para algunos la realidad es solo de una manera, la evidente, mientras que otros tienen una definición más flexible de lo que puede o no suceder, lo que puede o no ser.

Volviendo a la situación en Jauja, es imposible decir qué comprendieron todos los cristianos sobre los rumores e imágenes nativos, pero al menos algunos de ellos vieron en estos una buena herramienta. El que Hernando Pizarro recurriera a la situación de los caballos demuestra que él reconoció que algo estaba sucediendo, y explica por qué fue importante la tortura del sacerdote de Pachacámac. No tenemos fuentes para decir cómo fue que los Huancas entendieron la solicitud de Hernando, pero la plaza fue vaciada. El general Inca Calcuchima se presentó a la mañana siguiente y, después de algunas vacilaciones, decidió ir con Hernando a Cajamarca, dejando a otro capitán en su lugar[12]. El grupo salió hacia Cajamarca el 20 de marzo de 1533, con treinta cargas de oro y de treinta a cuarenta cargas de plata (345 a 402.5 Kg. [761 a 888 lb.). Entraron en Cajamarca el 25 de mayo, más de cinco meses después de su partida.

La política de la divinidad y del oro en la ciudad del Cusco

Traslado ahora el centro de atención a la ciudad del Cusco, la segunda escena de la recolección del tesoro. El 15 de febrero de 1533, 45 días después de que la expedición de Hernando se dirigiera a Pachacámac, tres cristianos se dirigieron al Cusco. Uno regresó el 13 de mayo con noticias asombrosas, los otros un mes más tarde con el tesoro. Existen diferencias entre los casos: para el Cusco no contamos con narrativas de primera mano —no hay instantáneas—, pero podemos examinar las dinámicas del conflicto intra-Inca. Por otro lado, a nivel estructural los casos se asemejan entre sí en una serie de factores. En primer lugar, la razón para haber ido: fue idea de Atahualpa. Se quejó de que el oro no llegaba tan rápido como él quería, "que como el estava preso, no hazian los indios lo que mandava" (Mena 1937:91). Atahualpa no solo tenía una contienda divina con Pachacámac y que moldear los rumores para obtener el oro y la plata de los grupos étnicos; también

12 Para un punto de vista diferente de los eventos ocurridos en Jauja, véase Waldemar Espinoza Soriano 1973:78-91. Su versión está basada en la versión de Martín de Murúa ([1590-1611] 62, 1987:215-19), quien claramente mezcla la interacción de Calcuchima con Hernando con aquella de los tres hombres enviados al Cusco (véase la siguiente sección), y da voz y agencia en contra de los Incas a un capitán Inca —Mayta Inga— quien no estaba allí en ese momento.

enfrentó la resistencia de la élite Inca en la ciudad del Cusco. Su respuesta se apoyó, una vez más, en el uso de la gente nueva para superar los límites locales. Para Pizarro, fue otra oportunidad para garantizar el tesoro, conocer la tierra y establecer legalmente que su gobernación incluía el Cusco (Xérez 1985:129).

En segundo lugar, el paisaje significante muestra estatus difusos. Los tres españoles (y al menos un esclavo negro) fueron llevados en andas a lo largo de los 1,400 Km. hasta el Cusco, un privilegio que los Incas controlaban estrictamente, y se les proporcionó todo lo que necesitaban. Este despliegue legible del estatus, además de los rumores que circulaban, dieron forma a los primeros contactos a lo largo del camino. Según Betanzos, el cronista español casado con una princesa Inca, "como no los conociesen teníanlos en los pueblos do llegaban por dioses y las viejas y viejos... luego ansi como los vían ofrescíanles las pestañas y cejas soplándolas en el aire en derecho dellos y llamábanlos Tici Viracocha Pachayachachic runa yachachic que dice dioses de los confines de la tierra hacedores del mundo y de las gentes" (II, 25, 1987: 281). El acto, llamado *mocha*, expresaba el reconocimiento de la autoridad política y religiosa a través de los Andes.

En tercer lugar, hubo una política Inca dirigida a tomar el control del significado que rodeaba a la gente nueva, pero esta vez fue compartida. Por aquel entonces, el Cusco estaba bajo el control de Quizquiz, otro de los generales de Atahualpa. Después de la derrota de Huáscar, mientras que Calcuchima se trasladó a Jauja para controlar a los Huancas, Quizquiz castigó a los partidarios de Huáscar en el Cusco y comenzó a tomar el control del aparato administrativo del imperio. A pesar de que se vio obligado a tratar bien a los cristianos, para él eran enemigos. Para la élite Inca que luchó contra Atahualpa, ellos eran literalmente, apariciones milagrosas que habían derrotado a su enemigo más odiado y poderoso. Al igual que Atahualpa, los partidarios de Huáscar tenían razones para considerar sobrenaturales a los cristianos. Los cronistas Cieza de León ([c.1553]:5, 1988:39-40) y Polo Ondegardo ([1561] 1940:154) señalan que después de la derrota final de Huáscar, sus partidarios hicieron un gran sacrificio a Viracocha, pidiéndole ayuda. Cuando la extraordinaria noticia de la captura de Atahualpa llegó al Cusco, pensaron que Viracocha les había respondido y que los cristianos eran sus hijos, y les pusieron su nombre.

Más allá de las connotaciones cristianas padre-hijo, vale la pena destacar que Cieza y Polo no solo agregaron nuevos datos; dieron opiniones autorizadas: ambos reconocen que hubo muchas otras versiones de por qué los españoles recibieron el nombre de Viracochas. En particular, Cieza dice que algunos *orejones* (Incas nobles) corrigieron su error —que se les llamó así porque Viracocha significaba "espuma de la mar"—. Esto agrega más formas de dar-sentido a los españoles, por diferentes personas en diferentes partes del imperio, y muestra también la activa política imperial detrás de esto. Los Incas del Cusco acogieron a los Viracochas teniendo en cuenta su punto de vista: performaron la mocha y se postraron delante de ellos en el suelo; las mujeres del templo del Sol los sir-

vieron; y los albergaron de manera tan honorable como les fue posible (Cieza: 49, 1996:155). Si los partidarios de Huáscar ahora podían afirmar que las huacas estaban de nuevo de su lado, reparando el fracaso del atao de su Inca, al otro extremo de este espectro culturalmente moldeado, Quizquiz ordenó que el bulto y los hermanos de Atahualpa fueran ocultados lejos de la ciudad (Betanzos [1551]: II, 25, 1987: 280). Ocultar el bulto era una forma de preservar la autoridad de Atahualpa —y la del propio bulto—, ya que estaba al mando de la ciudad tanto como lo estaba el general; al ocultar a los hermanos, él probablemente quería prevenir que un nuevo Inca se aliara con la nueva gente.

En cuarto lugar, la política del oro y la de la divinidad iban de la mano. Quizquiz acogió a los tres hombres y les mostró el camino a la casa del Sol, donde podrían obtener el oro que estaban buscando (Mena 1937:93). En la huaca se maravillaron ante dos habitaciones cuyas paredes estaban cubiertas por paneles de oro, cuya calidad disminuía a medida que la sombra del Sol aumentaba durante el día. No solo no se había tocado el templo del Sol para recolectar el rescate de Atahualpa, sino que, al igual que en Pachacámac, los cristianos fueron utilizados nuevamente para hacer lo impensable: los tres hombres tuvieron que desnudar ellos mismos las paredes "porque ellos no les querían ayudar porque era bohío del sol, diziendo que se moririan" (loc. cit.). El pragmatismo de Quizquiz también estaba moldeado por la política Inca divina: los sacerdotes del Sol jugaron un papel clave en la coronación de Huáscar y lo apoyaron a partir de entonces; al igual que en la costa, permitir la profanación era una manera de castigarlos a ellos y a su apoyo divino[13]. En este complejo juego de ajedrez Inca, cuyas piezas fueron, sin saberlo, los españoles, Atahualpa mostró preocupación por el cuerpo de su padre. Cuando los cristianos entraron al palacio de Huayna Cápac, vieron cerca del cuerpo del Inca a una mujer con una máscara de oro que espantaba las moscas y el polvo, quien les pidió que dejaran sus zapatos fuera antes de que los dejara entrar; después de entrar y observar el cuerpo, solo tomaron unas pocas piezas de oro "porque el cacique Atabalipa les avia rogado que no se las sacassen diziendo que aquel era su padre" (loc. cit.).

En quinto y último lugar, para los cristianos la situación era, nuevamente, surrealista. Ellos eran solo tres, estaban a 1,400 Km. de distancia de cualquier cosa conocida, y fueron acogidos como seres asombrosos en una ciudad llena de tesoros. Ellos se desenvolvieron consecuentemente frente a lo surrealista: se llevaron todo el oro que podían cargar, pero dejaron atrás toda la plata en una casa cuyas puertas lacraron en nombre de Su Majestad; y también tomaron posesión de la ciudad a través de un acta notarial (Xérez 1985: 147). Estos no tienen que ser vistos como actos vacuos, formales, sino como intentos de navegar lo surreal, haciéndolo real, al convertir las formas absurdas y frágiles en unas tangibles. El lacrado

13 Sobre la ira de Atahualpa con los sacerdotes del Sol, véanse Pedro Sarmiento de Gamboa ([1571]: 66, 2001:161) y Murúa ([1590-1611]: 55, 1987:195).

y el registro fueron los medios que tuvieron para materializar la jurisdicción de Pizarro al contar con una prueba de haber marcado la ciudad, y también de hacer suyo un lugar que les era totalmente ajeno actuando al borde de los límites de lo posible. Si Hernando recurrió a la magicalidad animal en Jauja para obtener el control, los tres españoles recurrieron a la magicalidad legal. No conocemos la lectura de todo esto hecha por los Incas, pero si confiamos en el testimonio de 1543 de Martín Bueno —uno de los tres españoles—, la plata seguía allí diez meses después, cuando la compañía entró al Cusco (AGI, P 90 a, n. 1, r. II, f. 239v).

Entonces, es claro que diferentes políticas, actos y significados moldearon la situación conforme los cristianos se trasladaron a través del norte y centro del imperio. Los actos significantes locales se entreveraron con formas y objetivos Incas y españoles, creando un terreno reverberante, tipo mosaico, de contactos y rumores. Mientras tanto, tras varios meses de cohabitación, ¿cuál era la situación allá en Cajamarca?

La cohabitación en Cajamarca

A diferencia de estos tres casos de contacto inicial, Cajamarca era un espacio en el que la realidad —quién era qué, y qué era posible para él— iba adquiriendo forma a partir de una cohabitación sostenida. Un análisis espacial proporciona un entorno para entenderlo. Pierre Bourdieu (1978) sostiene que el "habitus", el sistema de disposiciones que proporciona el marco para la acción cotidiana, es corporeizado, y como resultado la acción social tiene lugar en espacios estructurados que reflejan las diferencias de clase (1985, 1998: 1-34). Es debido a que los comportamientos y los estatus son espacialmente legibles, que ciertas acciones están "fuera de lugar" o son impensables, mientras que otras son aceptables. En cuanto a Cajamarca, el punto importante es que no había un habitus estructurante de la cohabitación, porque cada grupo encarnaba el suyo propio mientras coexistían, y en un entorno incierto. ¿A quién obedecer y por qué? ¿Cuáles eran los límites para la acción? ¿Qué era apropiado o razonable y qué era chocante? ¿Las diferentes formas de ser y de sentir funcionaban a través de los grupos? Paso ahora a estas preguntas comenzando con la alta política nativa.

Como contracara de sus intentos por producir orden *desde* Cajamarca para lograr sus objetivos (el rescate y la política imperial), Atahualpa estaba produciendo orden *dentro* de ella. El escenario tuvo un conjunto de actores permanentes, además de los transitorios que entraban y salían: señores locales que traían su porción del tesoro y guardaban obediencia. Uno puede ver que incluso en los espacios cotidianos las energías sobrenaturales —indígenas— animaban y moldeaban las interacciones. Según Xérez, los curacas fueron llegando en son de paz donde Pizarro y manifestando un reconocimiento ritual al Inca. En estos actos de doble lectura, el lado nativo funcionaba como de costumbre: ante el Inca los

señores "le hacían gran acatamiento besándole los pies y las manos. El los recebía sin mirallos. Cosa extraña es decir la gravedad de Atabaliba, y la mucha obediencia que todos le tenían" (1985:125). Es decir, ni el éxito de los españoles ni su apabullante presencia habían afectado el sistema nativo de privilegios; el aura divina de Atahualpa se mantuvo en su lugar, lo que sorprendió a Xérez —y a la luz del manido recurso de los cristianos al aura de los caballos, probablemente también le molestó—. El Inca regulaba también los movimientos de algunos de los curacas. El señor de Huaylas le pidió permiso para visitar su tierra y regresó a Cajamarca después del plazo que le concedieron para la visita; se aproximó al Inca con un presente "y llegado que fué a su presencia empezó a temblar en tanta manera que no se podía tener en los pies" (P. Pizarro [1571] 1968:168).

La validez de su status sagrado fue reforzada espacialmente. Siendo Atahualpa considerado un hijo del Sol, un ser semi-divino mediador entre los seres humanos y las deidades, cualquiera que entrara en su espacio tenía que llevar una carga en señal de humillación y reconocimiento, y también tenía que estar descalzo. Esta división durkheimiana entre los lugares sagrados y profanos, regla que también rigió en el palacio de Huayna Cápac, requería distanciamiento para que funcionara. Y, sin embargo, estos testimonios provienen de los españoles, y no existe evidencia de que prestaran atención a las prohibiciones Incas. Ellos estaban, más bien, en estrecho contacto; Atahualpa y Pizarro se alojaban incluso en el mismo gran edificio. Esto seguramente mezclaba sus auras y los distinguía de los demás. En este contexto, estaban en juego la sacralidad de Atahualpa y las ambivalentes relaciones de los españoles con esta, las mismas que oscilaban entre la molestia y la mímesis.

Cuando Atahualpa se quejó a Pizarro debido a que un español le había robado un atuendo, él ordenó a Pedro Pizarro que descubriera y castigara al ladrón. El problema era claro. Ningún hombre se acercaba jamás al Inca salvo que tuviera permiso, solo sus hermanas lo rodeaban y servían en todo momento —servidas, a su vez, por las hijas de los curacas—. Esta regla expresaba una jerarquía de tipo divino: no usaba dos veces la misma ropa, no escupía sino en sus manos, sus cabellos eran recogidos, y así por el estilo. Cuando Pedro preguntó acerca del robo, se le mostró una casa llena de diferentes objetos envueltos donde había estado el atuendo robado. El número y el tipo de cosas ahí guardadas lo dejó perplejo: ropa ya usada, utensilios de comida, restos de comida —en resumen, todo lo que había estado en contacto con Atahualpa—. Se le dijo que se recolectaba "porque cada año quemaban todo esto, porque lo que tocaban los señores que eran hijos del Sol se había de quemar y hacer ceniza y echallo por el aire, que nadie había de tocar a ello" (P. Pizarro [1571] 1968:187).

La política de Atahualpa también involucró a los Viracochas de maneras más ordinarias. Huáscar estaba siendo llevado como prisionero a Cajamarca, pero una vez que los cristianos cambiaron el *statu quo* político, su vida era una amenaza para Atahualpa. Y, sin embargo, en la medida que Pizarro quería conocer a Huás-

car —una potencial fuente de riquezas—, Atahualpa tuvo que tantear el terreno. Todos los relatos cuentan que fingió estar triste porque su hermano había sido matado sin su orden, poniendo a prueba la reacción de Pizarro. Una vez de que se percató de que no había peligro Atahualpa hizo matar a Huáscar, junto con muchos parientes y capitanes. Trató también de entretejer a Pizarro en su red de relaciones de parentesco, una forma Inca clave de regular las relaciones sociales y políticas (Silverblatt 1988). Cerca de dos meses después de su encarcelamiento, ordenó que una de sus hermanas, Quispe Sisa, fuera llevada a Cajamarca y se la entregó a Pizarro (Hilaquita e Hilaquita [1555] 1976a: 22; AGI, Ec. 1007c, pza. 1, ff. 218, 392v)[14].

Pero todo esto era alta política. ¿Cómo estaban siendo definidas las relaciones ordinarias? ¿Cómo se estaban estableciendo la jerarquía y la normalidad en las arenas cotidianas? Sugiero que estaban funcionando los mismos mecanismos: actos opacos y estatus borrosos. Las crónicas no hablan sobre esto; a pesar de que los conquistadores pasaron nueve meses en Cajamarca, durante los cuales tuvieron relaciones sexuales, comieron y consumieron productos nativos, ellos, al igual que los héroes de películas clásicas, solo hicieron cosas de héroes. Este retrato encorseta la visión del lector, convirtiendo la historia en un subproducto mistificado de la acción militar (lucharon, ganaron, gobernaron). Para recuperar lo que es posible de las percepciones en evolución, las subjetividades cambiantes y las variadas motivaciones para la acción, utilizaré una probanza resultante de la larga lucha entre la Corona y los Pizarro. A diferencia de las crónicas, las cuales editaban los eventos para volver coherentes las aseveraciones morales o políticas, esta probanza incluye una gama de personas en intentos parciales, momentáneos, de dar-sentido —para sí mismos y sus inquiridores— sobre sí mismos y sobre las cosas que eran difíciles de explicar una vez que estuvieron fuera del contexto en las que eran sensibles. En otras palabras, ellos tenían que dar-sentido a la *normalidad local*.

¿Cómo hicieron los cristianos para comer mientras estuvieron en Cajamarca? Uno podría pensar que fueron abastecidos de los depósitos del Estado Inca —después de todo, ellos tenían el control; pero este no era el caso—. En la pregunta 6 de la probanza, el procurador del rey preguntó si durante ese tiempo, estando la tierra en paz, Hernando Pizarro permitió a los españoles cometer muchas crueldades, tomando el alimento, las ovejas, el oro y la plata de los indios sin pagar por ello (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 75). La pregunta interpelaba la acción a miles de kilómetros de distancia —y de esferas sociales weberianas— de donde sucedieron (en la Corte uno paga por lo que consigue), y en consecuencia utiliza el término "españoles" en lugar del de "cristianos". Que nada se pagó durante las conquis-

14 Si bien el presente no tuvo el efecto que Atahualpa deseaba, tuvo otras consecuencias inesperadas: tres años después, la madre de Quispe Sisa, Contarguacho, hija del señor de Anan Huayllas, enviaría tropas étnicas para ayudar a sus nietos, a su hija y a su yerno, para hacer frente al asedio de los ejércitos Incas (Rostworowski de Diez Canseco 1989b, Espinoza Soriano 1976).

tas era un secreto público (Taussig 1993:86-89, 1999), pero tales secretos son más secretos cuanto más cerca se está del centro, de manera que a los testigos tuvieron que ocurrírseles razones.

Antonio de Vergara lo resolvió diciendo que después de poner en orden a las piezas (cautivos) "servian los yndios de tanta buena voluntad... que yvan por toda la comarca e trayan ovejas e toda la mas comyda que hallavan para sus amos" (AGI, P 90a, n. 1, r . 11, f. 178v). Es decir, los indios al servicio de los españoles "trayan" la comida. Esto tiene algún sentido. Ellos eran *yanaconas*, término quechua hispanizado para las personas que ya no son miembros de un grupo étnico, han perdido sus derechos sobre los recursos colectivos, y cuya posición es contingente a la posición de sus señores (Julien 1982, Rowe 1982), ahora en posesión de los españoles. Sin embargo, ¿cómo "encontraban" ellos los alimentos que "trayan"? Alonso Pérez de Vivero vio cómo hombres a pie y a caballo, "salian por la tierra a buscar de comer, e que las mas vezes enbiavan los yndios que tenyan e aquellos con fabor de los cristianos yvan e robavan la tierra e les trayan comyda" (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 203v). Esto es, los ataques eran empresas conjuntas en las que los sujetos fronterizos emergentes, los yanaconas de la nueva gente, rompían las reglas locales empoderados por su relación con los Viracochas —no tan distinto de Atahualpa—.

Sin embargo, estas respuestas todavía son descripciones. ¿Cómo se *daba cuenta* de los saqueos? Hernán Beltrán trató de darles sentido: es cierto que "indios", "cristianos" y "gente de guerra" salían por ahí a buscar alimentos, tomándolos de donde quiera que los encontrasen —el gobernador lo sabía, todos lo sabían—, "e sy asy no lo hizieran murieran de hambre, e que do hallavan oro e plata que lo tomavan porque aquello hera lo que ellos yvan a buscar a las yndias" (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f.207). Las partes que saqueaban quedan más claras ahora, *todos lo sabían*, era *normal*, y era una necesidad, de lo contrario morirían. El saqueo se convierte en algo habitual para todos, lo normal colonial (desarrollaré este concepto en el Capítulo 4), un normal que devino en eso al mezclar, a través de la violencia, la necesidad de alimentos con el apetito de oro, y los intereses y estatus de los conquistadores y sus yanaconas. Después de todo, el pillaje en tanto forma funciona para todos estos fines.

Sin embargo, uno no tiene por qué caer en imágenes de depredación. Los secretos públicos funcionan sobre verdades parciales; el terreno no era solo de pillaje. Si, de acuerdo a Martín Bueno, la gente nativa cercana pronto aprendió a correr y esconderse (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 237), algunos curacas quisieron apoyar a la gente nueva. Guamán, un señor Chachapoya, dijo que les proporcionó comida y otros suministros a los cristianos —a pesar del hecho de que estaba a unos 135 Km. de distancia (AGI, P 28, r. 56, f. 1)—. Estos suministros, signos de claros planes políticos, fueron utilizados probablemente por conquistadores de alto rango, pero no por los hombres comunes y sus yanaconas, tal como hemos visto.

Estas eran tareas de hombres; ¿qué sucedió con las relaciones entre géneros? El procurador inquirió en la pregunta 4 si Hernando Pizarro había permitido que los hombres tomaran como amantes a las esposas, hermanas o hijas de Atahualpa y de otros señores principales, y en la pregunta 5, si tal cosa era la peor afrenta posible (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 75). En 1543, en el apogeo de la influencia de Bartolomé de Las Casas, el comportamiento sexual de los conquistadores era un buen objeto de condena; así mismo, la violación fue uno de los pocos crímenes en los que la jurisdicción real podría actuar en primera instancia, independientemente del lugar (Barros 1990:208), y encaja en las imágenes de conquistadores con un apetito sexual ilimitado. Sin duda, ocurrieron violaciones, pero las cosas eran más complejas. Tal como hemos visto, algunas mujeres les fueron entregadas a algunos cristianos como medio para una alianza política. Pero en la medida que eso no se ajustaba a las formas católicas, solo uno de los testigos se atrevió a decir que en ocasiones los curacas entregaron a sus hijas o hermanas a sus señores españoles (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 203); todos los demás testigos cerraron filas diciendo que tomar a sus mujeres era algo que los señores nativos no podrían tolerar, y reconocieron, sin embargo, que eso sucedió. Esto, paradójicamente, convirtió a las formas políticas nativas en indecibles, pero existen todavía ventanas a la situación.

A la pregunta 4, Hernán Beltrán respondió diciendo que después de dividir las *piezas* "cada vno hazia de sus yndios lo que queria como gente que andava en guerra" (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f.204v), colocando la agencia solo en los conquistadores. Sin embargo, tras reconocer que "es verdad que los que quysiesen tener partiçipaçion carnal con las yndias que no avía quyen se lo quytase", Pérez de Vivero añade que "vido este testigo que las yndias e yndios, avnque les pesava a los cristianos, se les venyan a las posadas e no les podian hechar dellas" (ibid., f. 203)[15]. Esta imagen de yanaconas desbordando a los cristianos deja entrever las complejas subjetividades y motivaciones en funcionamiento, cuestiona las agencias y hace eco de la reacción de la gente común en otros escenarios coloniales —como el comportamiento de los plebeyos hawaianos frente a los británicos (Sahlins 1981) o el de los de las Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea hacia los buscadores de oro de Australia (Connolly y Anderson 1987)—. Después de todo, los Viracochas eran seres poderosos, hacían cosas increíbles y sus yanaconas eran parte de su esfera de acción; y si una estrecha relación con un Inca podía ser empoderante, lo propio podía ocurrir con uno de la gente nueva.

Uno tiene entonces que reconocer la complejidad de este escenario temprano —no terminar otorgándoles a los indios únicamente la emoción de víctimas, y evitar asumir las positividades de los cristianos como verdades—. Sería fácil simplemente denunciar las acciones de los conquistadores, pero eso también oblitera la diversidad. No todos los conquistadores eran iguales. Si la forma belicosa

15 Hago hincapié en que estos testimonios *contradicen* la intención del procurador. Además, una persona que atestiguó en la probanza de Hernando Pizarro dijo lo mismo, y su trama narrativa le confiere credibilidad a su respuesta (AGI, Ec. 1007c, pza. 1, f. 153v).

de hablar funcionó para hombres de baja posición social, como Beltrán, los educados, como el notario Juan Pantiel de Salinas, justificaban que tuvieran mujeres indias diciendo que "al paresçer de este testigo las tenyan... para se sustentarse porque ellas adereçaban de comer, porque vna pieça para esto bale mucho en aquella tierra, porque de otra manera los españoles no se pueden sustentar ny convaleçer" (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 358-358v), y añade que esas mujeres en estrecho contacto probablemente serían convertidas[16]. Esto puede ser leído como simple hipocresía, pero eso le quitaría su poder: era una explicación satisfactoria de un comportamiento inaceptable para un notario residente en la corte. Uno no debe desestimar la negación y el engaño, o los intentos de hacer soportable una determinada realidad; después de todo, algunos de estos hombres habían optado por dejar la conquista del Perú.

Las perspectivas locales en el lugar de entrega

El rescate se estaba recolectando al mismo tiempo que la alta política y los actos ordinarios definían las formas de la normalidad. Si bien las grandes remesas tramitadas por capitanes del Inca o por españoles eran espectaculares, gran parte del tesoro era reunido y llevado a Cajamarca por grupos étnicos. La recolección, tal vez asumida como una simple entrega, no ha sido objeto de análisis. Su examen ofrece la oportunidad de estudiar los puntos de vista locales. Si tenemos en cuenta los confusos estatus sociales, las políticas que los rodean y los actos y rumores atemorizantes, acercarse a Cajamarca no pudo ser sencillo. Así mismo, si la gente nueva y los caballos eran criaturas extrañas, igualmente lo era un rescate; para qué iban a servir el oro y la plata y qué iba a suceder en el punto de entrega, tuvo que ser algo incierto. Por último, para hacer las cosas aún más confusas, la entrega de las cargas se superponía con los actos de reconocimiento de los curacas en los que guardaban obediencia al recientemente victorioso y arrestado Atahualpa.

Estos temas se relacionan con un debate vigente. En la actualidad se acepta que muchos curacas se pusieron del lado de los españoles, jugando un papel importante en la derrota de los Incas. Dado que los relatos españoles lo silencian (los conquistadores completamente, los cronistas tardíos en su mayoría), las fuentes para el estudio son las probanzas hechas por los curacas. Corrigiendo las imágenes mistificadas de la inferioridad nativa, Espinoza Soriano (e.g., 1967, 1971) ha utilizado muchas de ellas para presentar a los grupos étnicos como dinámicos actores políticos. Pease ha advertido, sin embargo, que uno tiene que evitar las lecturas fáciles de estos documentos porque se trata de versiones interesadas;

16 Véanse las mini-biografías de Beltrán, Pérez de Vivero e, indirectamente, de Pantiel de Salinas en Lockhart 1972:399-400, 404-406, 393-395. De ninguna manera estoy sugiriendo un determinismo estructural; la distinción simplemente encaja en este caso.

el apoyo étnico podría haber sido exagerado o podría no haberse producido en absoluto (1991:135-38). Lo que quiero cuestionar no es que los señores étnicos hayan apoyado a los cristianos, sino la ordinariedad y transparencia del acto. No me preocupa la invención o la exageración —ambos actos conscientes en un terreno claro—, sino la racionalización retrospectiva de situaciones e intenciones inciertas y complejas.

Hemos visto actos de doble reconocimiento en intentos de los curacas y de Atahualpa de mantener las cosas bajo control. El punto de vista de los señores es más difícil de comprender porque las fuentes son escasas y se tiende a normalizar las acciones; era más simple y había más que ganar obliterando la incertidumbre y la ambigüedad que manteniéndolas. Así, cuando don Pedro Marcalloclla hizo una probanza en 1612 en un juicio por el título de curaca de la *guaranga* (1,000 familias) de Ychoguánuco (Huamalíes, a medio camino entre Cajamarca y Jauja), dijo, simplemente, que cuando su tío Ynpalloclla tuvo conocimiento de la presencia de los "españoles" se fue a Cajamarca para ofrecerles obediencia y ponerse al "seruiçio de Su Magestad" (LL, Puric Huanca, f. 121). Los testigos son menos pulidos. Juan Yupari, con más de 100 años de edad, recordó haber cargado la *tiana* (el asiento de un señor) de Ynpalloclla y haber ido con otros señores de menor rango (ibid., f. 125). Martín Llaxa, con más de 90 años de edad, añade que Ynpalloclla tomó y "lleuó oro y plata e yndias solteras para repartir a los españoles" (ibid., f. 130v). El oro y la plata encajan en el rescate, y llevar mujeres, cargar la tiana e ir con toda la clase política señalan la voluntad de establecer una relación política, pero ¿con quién? Las preguntas no mencionan ninguna otra ayuda a los españoles, lo que sugiere que Marcalloclla y sus parientes estaban del lado del Inca; pero *incluso* si hubiese estado del lado del Inca y del de los cristianos, sabemos muy poco acerca de cómo imaginaba cada parte el acto y la forma en la que este era comprendido.

Uno puede decir más acerca de los Huancas. Según don Jerónimo Guacra Páucar, curaca de Hurinhuanca[17], oro, plata, yanaconas y otros bienes le fueron entregados a Pizarro en Cajamarca, sellando una alianza. Afirmó esto en su memorial (1558) y probanza (1560) publicados por Espinoza Soriano (1971). Pero el aceptar el encuentro en Cajamarca como cristalinamente transparente fuerza a Espinosa Soriano a desacreditar su objetivo político: tiene que llamar a los huancas "inexpertos políticos", que pensaban en liberarse a sí mismos, mientras que Pizarro, maestro de mente lúcida, sabía lo que estaba sucediendo desde el principio y los usó (Espinoza Soriano 1973:61, 64, 69, 93). Esto no solo no se ajusta a los Huancas, sino que también ignora los significados que rodean al acto que lo hizo posible cuando sucedió. Para alejarse de la idea cómoda de que se trataba de un acuerdo racional —en el sentido de operar del modo en

17 Las comunidades políticas étnicas andinas estaban compuestas de varias subunidades (véase Pärsinnen 1992).

el que a los occidentales les gusta imaginar su acción política—, uno tiene que eludir las simplificaciones interesadas.

Existen relatos locales alternativos de algunos de los testigos Yauyo en la probanza de 1573 que habían estado en Jauja en 1533. Puesto que no tenían ningún derecho que hacer valer, ellos no arreglaron sus versiones. La causalidad y el contexto cambian radicalmente. Don García Tocari declaró que los mensajeros de Atahualpa les dijeron que recolectaran oro y plata, los llevaran a Cajamarca y se los dieran a los españoles "porque de ello tenían muy gran necesidad que sus caballos no comían otra cosa y que le soltarían [a Atahualpa]" (*Probanza 1573...* 1974:100). Don Hernando Curi Huaranga agregó que Guacra Páucar reunió una gran cantidad de oro y plata para liberar a Atahualpa, siguiendo las órdenes de los mensajeros, carga que transportaron 300 indios y que se la dieron a Pizarro el mismo día en el que Atahualpa fue asesinado "y este testigo lo vio y así con el temor de la muerte del dicho Atahualpa y por miedo que no los matasen el dicho Guacora Pacora que llevaba el dicho tesoro lo dio¼ al dicho marqués don Francisco Pizarro" (ibid., 108). García Tocari estaba en Bombón cuando la noticia de la muerte de Atahualpa le llegó a él y a otros cargadores. Los distintos señores que estaban allí (era un cruce de caminos importante) deliberaron y decidieron que uno de ellos debía continuar y entregar la carga, para que los caballos pudieran comerla (loc. cit.); sin embargo, otros en otros puntos reaccionaron de manera diferente y, tras enterarse de la noticia, retornaron por temor a lo que pudiese sucederles (loc. cit.). (Recordemos que estas instantáneas de la alteridad no estuvieron ni en las preguntas del procurador real, ni en su alegato).

Tal como he señalado, es difícil establecer la cronología en estos testimonios, pero es muy poco probable que Guacra Páucar, con un gran ejército Inca asentado en su territorio, pudiese arreglárselas para recolectar y llevar el oro de otra manera que no fuera en respuesta a los mensajeros de Atahualpa[18]. Así mismo, las citas sugieren una escena bastante más compleja y emocionalmente cargada que una alianza transparente. Incluso si uno acepta que Atahualpa estaba vivo, no existía un único orden en funcionamiento, y los dos receptores inspiraban temor. Inés Huaylas declaró en la probanza de Guacra Páucar que ella lo vio entregar los "presentes" a Francisco Pizarro, quien le pidió que regresara a Jauja y tuviera las cosas listas para su viaje al sur; Guacra Páucar se negó, y fue solo porque Atahualpa se lo ordenó que finalmente cumplió (en Espinoza Soriano 1971:255).

Por último, si el aura racional de las entregas es cuestionable, ¿qué se puede decir acerca de su recepción? Conozco un solo testimonio al respecto, el de don Gonzalo Zapayco. Él llegó después de la ejecución del Inca y le entregó su carga

18 La fecha de la entrega de Guacra Páucar establecida por Espinoza Soriano (1973:70-2) se contradice con la que mencionan los testigos Yauyo, tal como señala Guillén Guillén (1974:86). Asimismo, no encajan otros detalles: su uso de los objetos descritos por Mena y la *Relación Francesa* (1937 [1534]), o su lectura de que los tres hombres que fueron a Cusco habrían matado 100 animales, cuando, por órdenes de Atahualpa, se les suministró todo lo que necesitaban.

en persona a Pizarro, quien le dijo a don Gonzalo que había matado a Atahualpa porque este había matado a Huáscar. Según don Gonzalo, Pizarro también le pidió que volviera y recogiera más oro y plata "porque tengo mucha necesidad de ellos para que coman estos caballos en que vengo porque comen mucho y que todo [lo] que me ha dado el dicho Ataualipa y sus capitanes y yo les tomé por su muerte se lo han comido todos estos caballos" (*Probanza* 1573... 1974:79). Al parecer, Pizarro también recurrió a los caballos para dar sentido a las cosas. Que se trataba de un discurso (obliterado) dirigido a la gente nativa, es algo que se ve reforzado por el hecho de que Pizarro explicó su decisión de matar a Atahualpa en términos de la política Inca —castigarlo por la muerte de Huáscar, lo que no aparece como justificación en ninguna fuente española temprana—.

Matar a un Inca

Atahualpa fue ejecutado el 27 de julio de 1533. Al examinar los factores que dan cuenta de esto, uno puede ver lo crucial que era el dar forma a la realidad y cuán profundamente enredadas se encontraban las diferentes tramas. Tramas que, como es usual, involucraron un intercambio de energías. El marco era fluido debido a que la liberación de Atahualpa era militarmente absurda y el matarlo políticamente riesgoso; por otro lado, él estaba pagando el "rescate". En el extraño terreno de poder en el que se superponían los valores, las autoridades y las técnicas cristianas e Incas, cualquier opción significaba la manufactura de una forma visible clara y convincente. El primer factor en acción fueron los rumores de "traición". Ya cuando Hernando Pizarro salió para dirigirse a Pachacámac, en Cajamarca había rumores de combatientes que llegaban a matar a los cristianos y a liberar a Atahualpa. Los rumores continuaron durante todo el periodo — Atahualpa nunca logró controlarlos— y eventualmente se dispararon. Los mismos fueron alimentados por diferentes actores nativos; Estete informa sobre un rumor entre los Indios (1918:29) que fue generado por yanaconas Huanca (Trujillo 1953:141); Xérez habla de una denuncia de un curaca de Cajamarca, confirmada por un orejón, tío de Atahualpa, algunos señores y mujeres Indias (1985:153). Si bien los conquistadores nunca encontraron un ejército —lo buscaron en repetidas ocasiones—, la incertidumbre y el miedo constantes hicieron que la muerte de Atahualpa fuera igualmente sensata.

En segundo lugar, estas tramas políticas se mezclaron con una mundana. Todas las fuentes orientadas a los nativos dicen que Felipillo, uno de los intérpretes, tuvo o intentó tener relaciones sexuales con una de las mujeres de Atahualpa. De cualquier manera, él estaba vivo solo por la presencia de los cristianos y necesitaba que Atahualpa estuviera muerto. Haciendo uso de su posición clave, hizo una incorrecta traducción cuando el Inca y otros testigos fueron interrogados sobre el presunto ataque, e incluso falseó evidencia de ejércitos Incas cercanos (Betanzos,

II, 26; Murúa 1987: 63; Hilaquita e Hilaquita [1556] 1976b: 51)[19]. Si estos ejemplos señalan que la producción de la realidad es una técnica de por lo menos 500 años de antigüedad, también lo es la conciencia de esta producción: Felipillo estaba objetivando las cosas ("orgectivándolo"), según resume el cronista Cieza ([c 1553]: 54, 1996:175).

En tercer y último lugar, esta producción de la realidad acerca de un prisionero peligroso y un ataque inminente, se entremezcló con una anterior, decisiva: el rescate. El interés de Felipillo coincidió no solo con el de muchos Indios, sino también con el de algunos españoles. Si bien Diego de Almagro, el socio de Pizarro, había llegado con unos 150 hombres a mediados de abril, debido a que los acontecimientos de Cajamarca habían sido moldeados como un rescate, solo los presentes en la captura tenían derecho a una parte. En tanto Atahualpa estuviese vivo, los hombres de Almagro no recibirían nada de las enormes cargas que llegaban, mientras que la muerte del Inca resolvería el problema.

Estas tensiones se entretejían con la tensión existente entre la compañía y el rey. Pedro Riquelme, el tesorero real, argumentó que un ataque podría poner en peligro la parte de Su Majestad. Sin embargo, como siempre, el rey no necesitaba de sus funcionarios; Pedro Cataño lo invitó a subir a la escena. Hizo un requerimiento a Pizarro en nombre del rey, pidiéndole que mantuviera vivo a Atahualpa porque se podría obtener mucho más tesoro de él. Esta maniobra no era trivial: Almagro tuvo que tomarse el tiempo para pedirle a Cataño, de manera explícita, que desistiera de continuar con el requerimiento (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, ff. 187-88v), además de, probablemente, ayudar a Felipillo a producir evidencias. Por último, estaba el intento de Pizarro de orientar las acciones a través de una forma convincente. Digo "ejecución" y no "asesinato" porque era el marco activo en funcionamiento. Pizarro tuvo que hacer una investigación sobre el ataque —sin importar cuán deficiente—. La etiqueta de "ejecución" le permitió objetivar la situación, resolviendo la incertidumbre en el preciso momento en el que algunos jinetes seguían buscando rastros del ejército Inca.

La así llamada ejecución le da a uno pistas acerca de un último intercambio de imaginarios y energías. Mientras que muchos yanaconas y enemigos Incas de Atahualpa se regocijaron con su muerte, muchas de sus hermanas se suicidaron o intentaron hacerlo con el fin de servirlo, como era costumbre (Estete [1535] 1918:29; Mena [1534] 1937:100); otros lo buscaron en su habitación, puesto que él prometió volver si su cuerpo no era quemado, y solo una vez que se convencieron de su muerte comenzó la recitación sollozante de sus hazañas (Estete [1535?] 1918:29; P. Pizarro [1571] 1965:187), y cuando fue llevado para ser ejecutado, todos los Indios presentes se arrojaron al suelo, temblando como embriagados (P. Pi-

19 Algunos estudiosos desestiman por completo el papel de Felipillo, considerando que fue un chivo expiatorio tardío. Lo acepto, porque fuentes tipo-nativo lo hacen y porque es de sentido común; las razones son plausibles y el manejo de los rumores y la producción de evidencias se ajustan a los relatos de los conquistadores.

zarro [1571] 1965:186). Pizarro, al igual que su hermano Hernando en Jauja, empleó las energías sobrenaturales que lo rodeaban. En primer lugar, hizo que el cuerpo de Atahualpa fuera quemado "un poco" después del estrangulamiento (Sancho [1534] 1986:66-68). Parece trivial, pero no lo es; como Atahualpa se había convertido en el último momento, la forma de ejecutarlo fue cambiada de morir quemado a la pena de estrangulamiento; quemar algunas partes del cuerpo era, por lo tanto, religiosamente incorrecto, pero, sugiero, aseguraba que no hubiera retorno. En segundo lugar, Pizarro ordenó una misa solemne al día siguiente, e hizo que el cuerpo de Atahualpa fuera enterrado en la tierra santa de la improvisada capilla. Después de todo, el hambre de los caballos no se había terminado con la muerte de Huáscar.

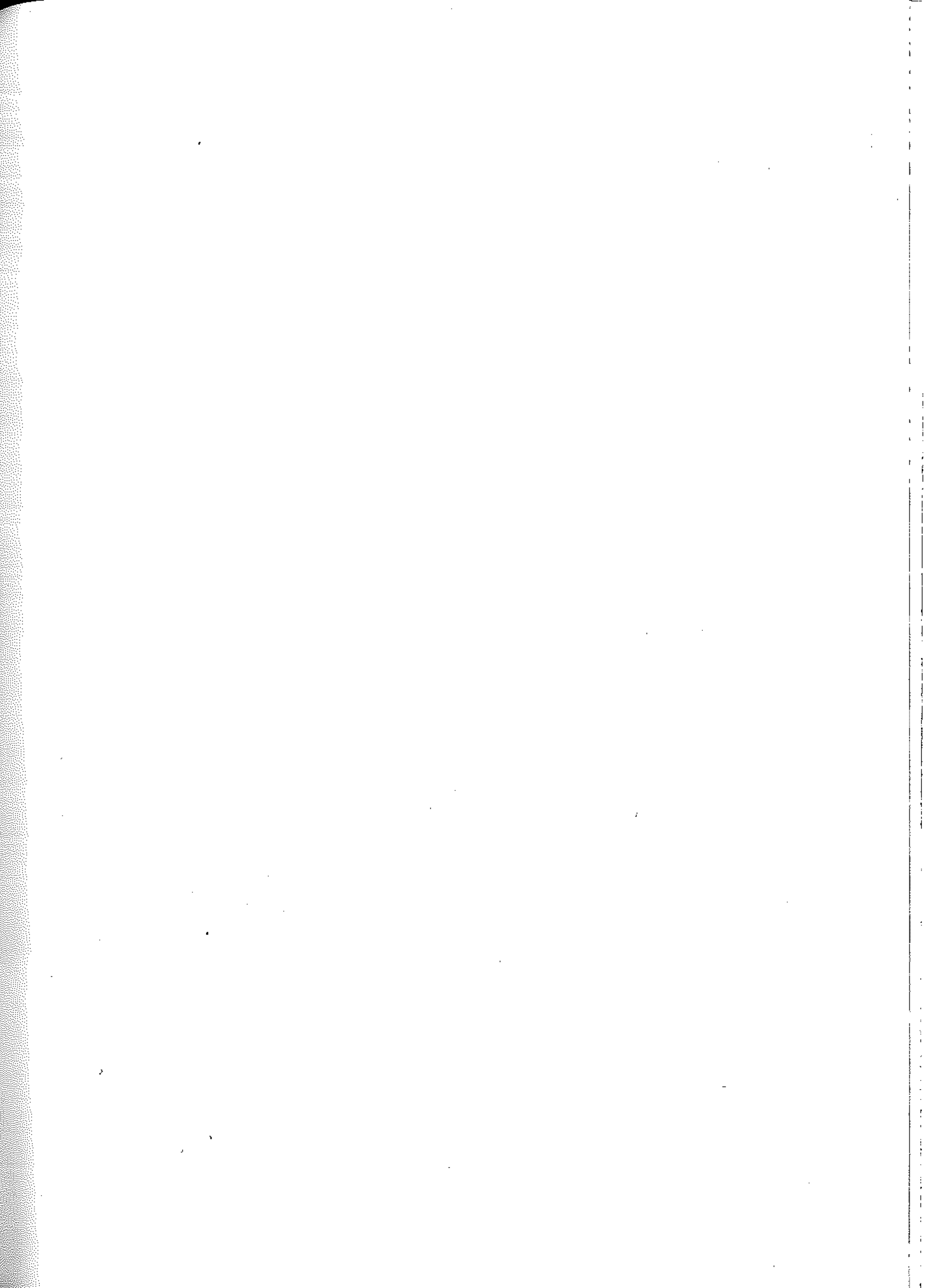
El fabuloso rescate fue también extraño. La fundición estuvo abierta entre el 10 de mayo y el 6 de agosto de 1533. La cantidad total recogida por la compañía fue de 1'326,539 pesos de oro y 51,610 marcos de plata (Xérez 1985:150), cerca de 6,035 Kg. (13,307 lb.) y 11,740 Kg. (25,887 lb.), respectivamente. Los hombres de a pie recibieron en promedio unos 20 Kg. (44 lb.) de oro y 412 Kg. (908 lb.) de plata (5,345 pesos), los de a caballo, el doble, los capitanes recibieron más. (Los caballos también recibieron honores por parte de los españoles. Los hombres de a caballo recibieron el doble debido a que una parte fue para el caballo, y muchos hombres se llevaron la mitad de la fracción porque poseían la mitad del caballo). Comparativamente, el ingreso anual de un marqués español estaba entre los 8,000 y 40,000 pesos (Domínguez Ortiz 1974:113), y todas las piezas de oro y plata que se exhibieron en el matrimonio real de Juan, hijo de los Reyes Católicos, celebrado en 1497, tenían un valor aproximado de 65,000 pesos de oro (Oviedo [1547] ILIX, 1, 1959:231).

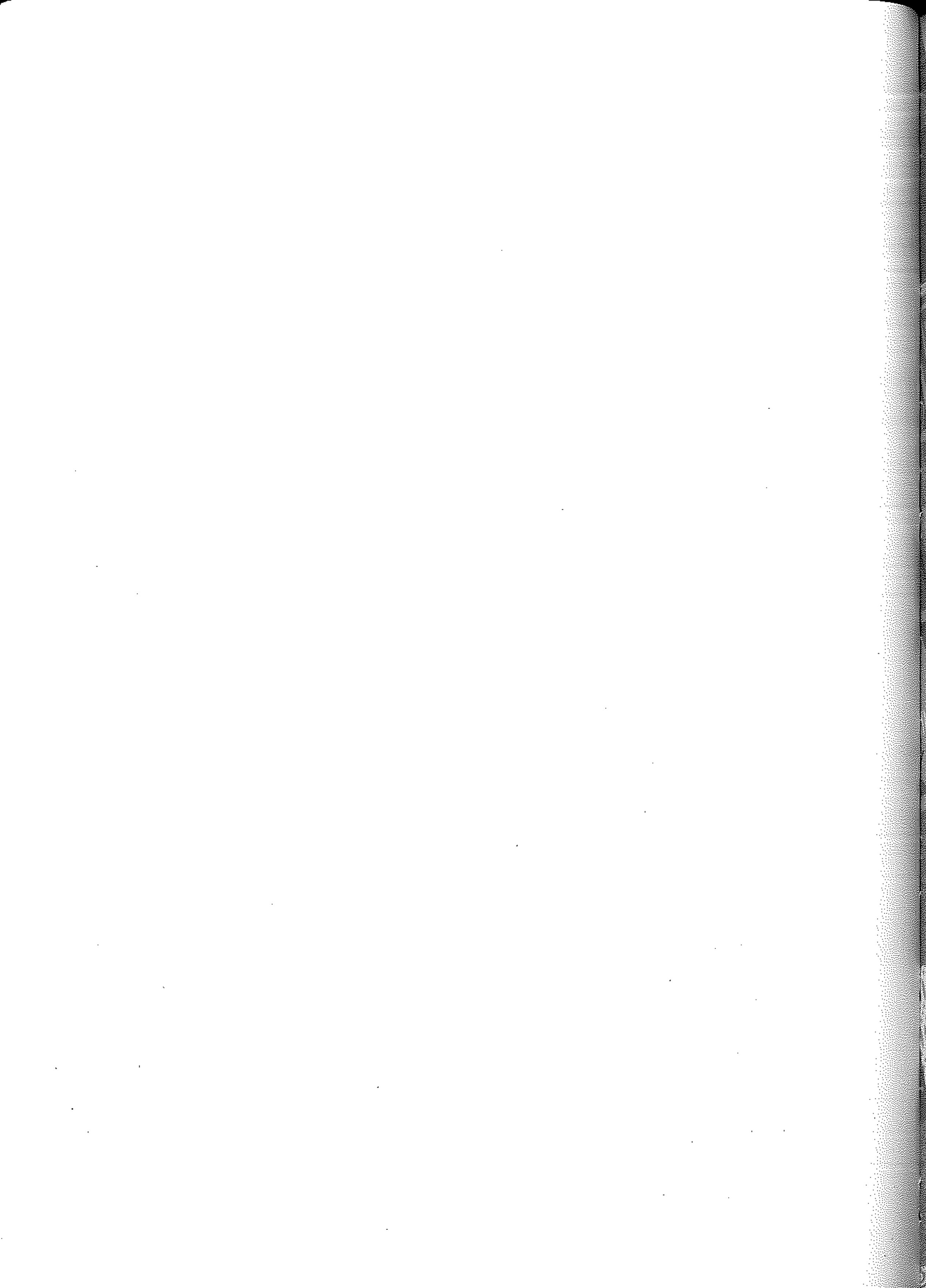
No analizaré los detalles en torno a la fundición; se pueden encontrar en Loredo (1958:5-99) y Lockhart (1972). Me limitaré a destacar dos puntos relacionados con el proyecto de la construcción de realidad que anclaba. El punto principal es que la fundición fue un momento mágico de transformación, clave para el estado inicial de la empresa. Por el simple hecho de tomar una pieza de oro, entregársela al tesorero real, pagar el impuesto, y conseguir que se marcara, se establecía irrevocablemente la propiedad, y la pieza se transformaba en una mercancía de intercambio[20]. Fue un acto auto-referencial que funcionó sobre las cosas y los órdenes de los otros, un truco en el que el rey era el mago de todos. Esto es, me gustaría sugerir, tan solo otra expresión de los poderes mágicos que los reyes (Bloch, 1993) y los estados encarnan (Coronil, 1997, Taussig 1997), y le da un comienzo preciso, historizado, al realismo mágico (Anderson Imbert 1976:7-25; Carpentier 1974:85-99) como práctica social. El otro punto es que este truco de magia fue solo uno entre muchos. Como hemos visto, el moldear la prisión de Ata-

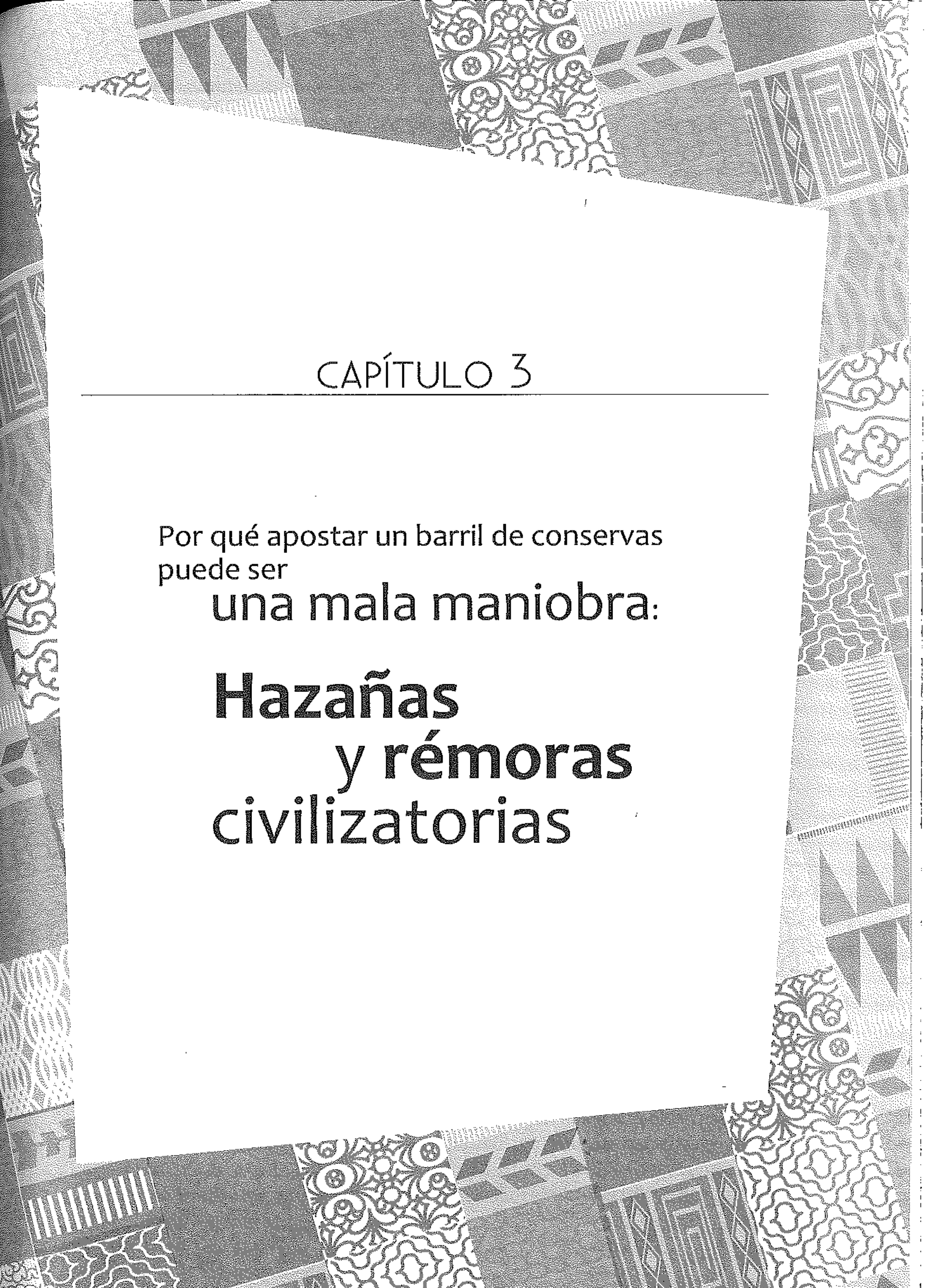
20 Durante una fundición se evaluaba la calidad del metal y se grababa en la pieza que estaba siendo registrada.

hualpa como un rescate fue una jugada maestra que excluyó a todos los hombres que llegaban con Almagro de una parte del tesoro —recibieron solo una cantidad simbólica—. Esto fue arbitrario, tal como señala Lockhart (1972:78); deshaciendo lo que era un hecho, en la siguiente fundición los ausentes recibieron también una parte —de lo contrario se hubieran negado a ser dejados de lado—.

En el crisol de actos e imágenes impensables, de razones silenciadas y comportamientos reales, de sacudidas de la tierra e intenciones fallidas, de saqueo y fundaciones, la realidad se estaba volviendo real. A través de un bricolaje de estos elementos, estaban siendo puestos a prueba sistemas de privilegios y comportamientos esperados, y estaban cambiando las subjetividades. Este proceso en curso no siguió una trayectoria lineal, ni hubo una hora de la verdad; el camino desde el contacto a la dominación no funcionó a través de la sustitución o la aniquilación. La turbulencia política inicial, sin embargo, no haría sino empeorar. En este sentido, el contacto fue el momento más estable de la transición, ya que solo involucró pinceladas básicas.



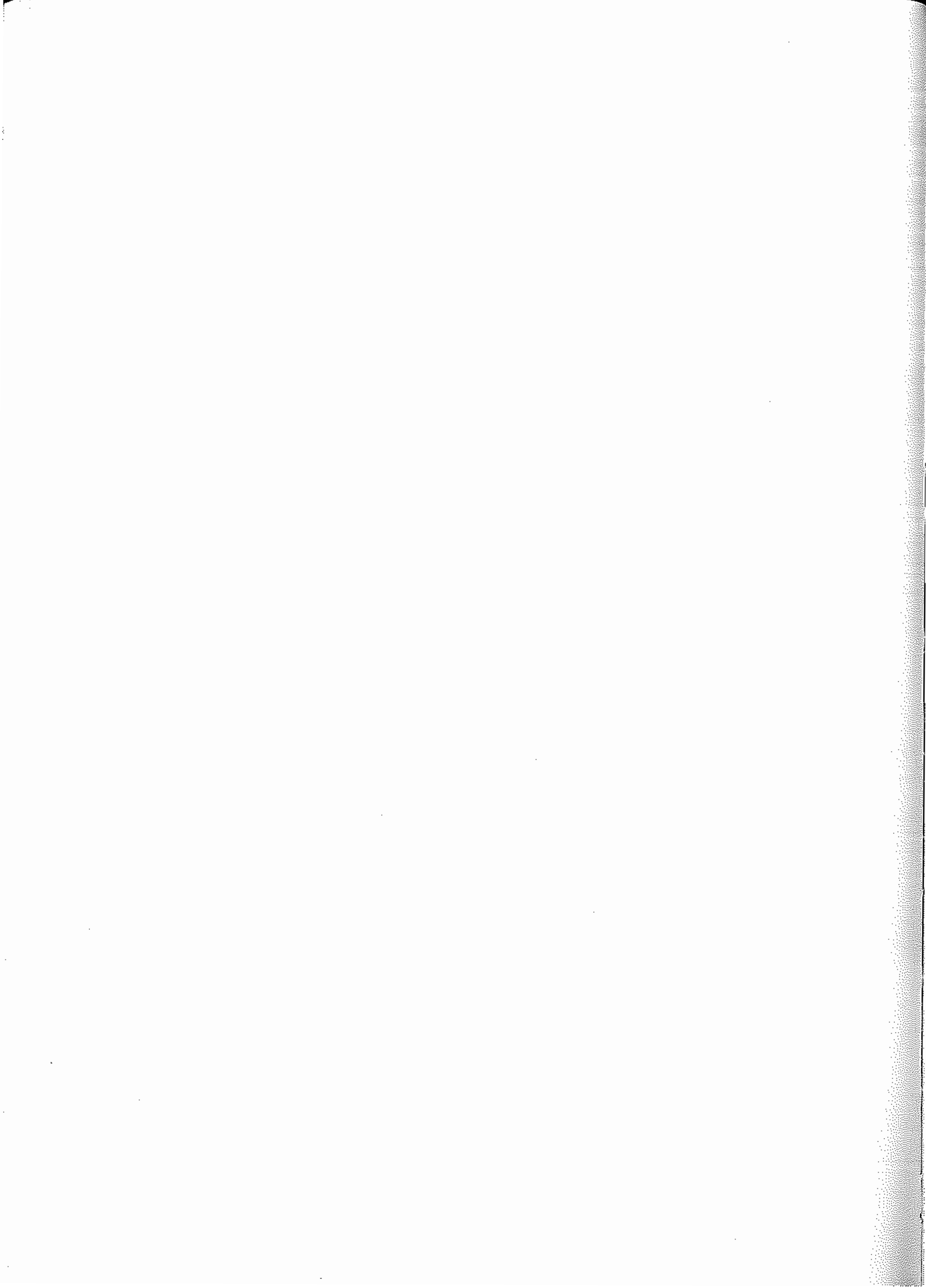




CAPÍTULO 3

Por qué apostar un barril de conservas puede ser una mala maniobra:

Hazañas y **rémoras** civilizatorias



Aquellos que se encuentran en posiciones de poder suelen impulsar sus agendas políticas inscribiéndolas en historias que sostienen, y son sostenidas por, determinados campos de visibilidad. Así, para dar un ejemplo contemporáneo, el etiquetar a alguien como un "terrorista" sostiene una trama del odio irracional versus el amor a la libertad que legitima iniciativas políticas radicalmente diferentes de aquellas que se derivan de etiquetar a la misma persona como miembro de una "resistencia". Este efecto que tienen las narrativas y los campos de visibilidad también ha jugado, a la vez de manera restrictiva y productiva, su papel durante la conquista Inca. Tal como acabamos de ver, el realismo cristiano definió un campo de inteligibilidad que dictó las posibles tramas a través de las cuales pudieron ser narrados los desenlaces de Cajamarca de modo que los conquistadores pudiesen aparecer como actores coherentes, mientras que los pueblos nativos se asemejaban a seres irracionales, sin sentido.

Para estudiar el periodo comprendido entre noviembre de 1533, momento en el que los españoles y los Incas del Cusco se encontraron por vez primera, y abril de 1536, cuando comenzó la guerra abierta entre ambos, subrayaré la importancia de otro campo de visibilidad que sostiene los relatos españoles del siglo XVI: el discurso civilizatorio. Con esto me refiero no a las ideas del destino manifiesto, la superioridad inmanente o el "llevar la luz" a otros (entendidas ya sea como orden político, buenas costumbres o conocimientos religiosos), elementos que han enfatizado otros estudiosos, sino a la capacidad de la Corona española para proveer "positividades" (Foucault 1969:164-73): objetos que parecen naturales, parecen razonables y que son difíciles de cuestionar debido a que, para el ojo occidental, tienen sentido. Puesto que "descubrimiento", "fundación", "ver la tierra" o "pacificar" brindan lógicas para la acción que tanto objetivan dinámicas elusivas como convierten al Otro en prescindible aun cuando esté presente, las narrativas históricas que elaboran sobre su campo de visibilidad le otorgan a los eventos una coherencia que atrae al lector occidental, cuyas habilidades interpretativas reconfirma.

A pesar de que el discurso civilizatorio no está ausente en los relatos de los eventos previos a 1533 (de hecho, la narración principal de los eventos ocurridos hasta Cajamarca, la *Verdadera relación* de Xérez, a menudo lo utiliza), sugiero que es solo entre los años 1533 y 1535 que es reconocible como el campo clave de visibilidad en funcionamiento. Guía el relato central de este periodo, la "Relación" de 1534 de Pedro Sancho, el secretario de Pizarro después de Xérez. Todos los eventos en su aparente trama realista y objetiva, incluidas las batallas, están supeditados a él, mientras que el realismo cristiano juega un papel secundario. Más aún, a nivel de las prácticas sobre el terreno, el discurso civilizatorio mostró ser la herramienta más efectiva de los conquistadores para manejar las muy elusivas situaciones en las que ellos mismos se encontraron.

El ejercicio crítico que propongo es doble: estallar las burbujas del discurso civilizatorio y, al mismo tiempo, observar el periodo utilizándolas como lentes. El estallido revela mentiras españolas cuidadosamente elaboradas tanto para complacer a la audiencia metropolitana como para sostener las agendas políticas en la escena local. Los estudiosos reconocerán en la estructura y elementos de estas mentiras similitudes con escenas claves en otros escenarios coloniales donde abundan las narrativas civilizatorias, tales como la del encuentro en 1519 entre Hernán Cortés y Moctezuma durante la conquista de México o la firma del Tratado de Waitangi en 1840 entre Gran Bretaña y los maoríes. Por otro lado, si uno observa el periodo utilizando las burbujas del discurso civilizatorio como lentes, una trama alternativa de los eventos ocurridos en el lapso 1533-1535 ocupa un lugar protagónico en el escenario. La trama, silenciada en los relatos españoles del siglo XVI y ausente en gran medida en la literatura actual, entreteje una serie de acontecimientos de importancia creciente en los que los conquistadores recurrieron al discurso civilizatorio de la Corona para resolver conflictos intestinos. Su desenlace modifica las comprensiones pasadas y presentes del punto final del periodo, la guerra sin cuartel que se inició en mayo de 1536 cuando los ejércitos Incas atacaron al Cusco español, capital del imperio Inca y corazón de la naciente colonia española. Nos dice que la guerra fue tanto un logro de una parte de la élite Inca, el punto de vista de muchas de las narrativas del siglo XVI y contemporáneas, así como la única manera que encontraron algunos conquistadores para liberarse de las rémoras civilizatorias.

Esta subtrama silenciada sugiere también formas alternativas de pensar sobre el funcionamiento del poder en general: como siendo efectivo al hacerse disponible. Para resolver los obstáculos que enfrentaron en la escena local, los conquistadores consideraron necesario recurrir al efecto constructor-de-realidad del discurso civilizatorio. Y, sin embargo, en los mismos actos en los que lo invocaban, hicieron efectivo un diseño que no era de su propia hechura. Como consecuencia, terminaron enredados en él, otorgándole poder real a un actor que tuvo pocos medios propios en un escenario a miles de kilómetros de distancia de la corte: la Corona. El avance del poder central (el proceso occidental de construcción del es-

tado) en este escenario colonial aparece entonces, no necesariamente como una imposición forzada, como sugieren los estudios de casos metropolitanos (Foucault 1991; Bourdieu 1996, 1998:35-63), sino como frágil y efectivo solo cuando es solicitado localmente, dependiendo en gran medida de "hacerse" disponibles. Es decir, la eficacia del poder reside en su debilidad.

La narrativa se extiende desde noviembre de 1533, cuando los cristianos y los Incas opuestos a Atahualpa se encontraron por primera vez en el Cusco, y mayo de 1536, cuando comenzó la guerra abierta. Durante gran parte de este tiempo, los principales rivales de ambas partes eran los remanentes de los ejércitos de Atahualpa y de las expediciones españolas rivales, lo cual pospuso su encuentro cara a cara. Dado que las tramas son múltiples y simultáneas, privilegiaré la coherencia de ciertos relatos sobre su sincronicidad, a veces volviendo a presentar el mismo evento desde diferentes ángulos —una estrategia narrativa, pero que refleja también la sensación fugaz, fragmentada, que la mayoría de los actores tuvieron de lo que estaba sucediendo—. Empiezo presentando una relectura del periodo hasta el inicio de la guerra de Manco Inca, relectura que cuestiona a la vez los objetos proporcionados por el discurso civilizatorio y atestigua su poder; luego paso a presentar la trama silenciada, paralela a todos los eventos considerados hasta ese momento, y que explica de manera diferente lo que con frecuencia es visto como una heroica guerra Inca de resistencia.

Pinchando las burbujas

Tras la ejecución de Atahualpa en julio de 1533, la compañía se alió con una fracción de la élite Inca que contaba con apoyo en el Cusco. Mientras que la ciudad —como la mayor parte del imperio— se encontraba bajo el control de los ejércitos de Atahualpa, en Cajamarca, Túpac Huallpa, un hijo de Huayna Cápac (como lo era Atahualpa), fue reconocido como nuevo Inca. Poco después, el grupo combinado marchó hacia el sur a lo largo de la sierra hacia la capital de los Incas, luchando en repetidas ocasiones en el camino con Mayta Yupanqui y Quizquiz, generales de Atahualpa. El 13 de noviembre, a las puertas de la ciudad, la compañía se encontró con otro hijo del último emperador, Manco Inca, quien pronto fue coronado como nuevo Inca (Túpac Huallpa había muerto en el camino). Hasta finales de marzo de 1534, cuando Pizarro y Manco partieron hacia la ciudad de Jauja (a medio camino entre el Cusco y la costa), los dos líderes se quedaron en la capital de los Incas atendiendo varios asuntos urgentes.

El principal relato de estos eventos es la "Relación" de 1534 de Pedro Sancho, el segundo secretario de Pizarro. Su influencia no puede ser sobreestimada. Tal como señala Lockhart (1972:276), junto con la obra de su predecesor, Francisco de Xérez, el relato constituye la columna vertebral de las historias modernas de la conquista del Perú. Sin embargo, a pesar de su apariencia directa, de cues-

tión-de-hecho, la "Relación" es un texto cuidadosamente elaborado que silencia tanto como cuenta, con el fin de presentar a Pizarro como un señor conquistador-civilizador que se halla en control de todos los actos y actores. Así, por ejemplo, en una trama elaborada al compás de la urgencia de una acción militar constante, a la mañana siguiente de su ingreso al Cusco, Pizarro "hizo [a Manco Inca] señor de la tierra", "ordenó" a los nobles Incas y curacas que le obedecieran, y a continuación, le "dio orden" a Manco de reunir hombres e ir tras Quizquiz; todos se sometieron al mandato de Pizarro ([1534]:11, 12, 1986:112-114).

Sin embargo, la puesta en escena de Sancho encuentra un obstáculo. Dado que la expedición en contra de Quizquiz (compuesta por el capitán Hernando de Soto con 50 jinetes y Manco con 5,000 hombres) persiguió al general alejándolo de la zona del Cusco, pero no lo derrotó, Pizarro urgió a Manco Inca para que reuniera más hombres y fuera tras Quizquiz de inmediato. Manco no lo hizo. Más bien, pasó tres días ayunando, después de los cuales fue reconocido como nuevo Inca, y luego reunió unos 10,000-20,000 hombres, supuestamente para perseguir a Quizquiz, pero su partida se pospuso por un tiempo prolongado a pesar de la renovada urgencia de Pizarro, porque, explica Sancho (13, 1986:115-118), estaba lloviendo a cántaros, los ríos estaban cargados y los puentes colgantes habían sido destruidos.

La referencia al clima explica el retraso por causas sobre las que Pizarro no tenía control, pero no da cuenta de la desobediencia inicial de Manco Inca: consumar (nuevamente) su coronación. Para reafirmar el control de su jefe, Sancho narra una escena audaz: Pizarro caminó entre los varios miles de hombres reunidos por Manco en la plaza principal del Cusco, dio un discurso "en la forma y manera que se estila en estas ocasiones", y luego dispuso que Sancho leyera a los señores principales presentes el Requerimiento, el texto legal que demandaba la sujeción de los señores Indios al rey español, y que incluía la amenaza de guerra y esclavitud. Disipando cualquier duda que un lector eventualmente hubiese podido tener sobre la extraña situación (un puñado de hombres entre miles demandando sumisión en términos bastante duros), Sancho insiste en que un intérprete tradujo el contenido del texto y los señores principales declararon "haberlo entendido bien". "Se les pidió entonces que se considerasen y llamasen vasallos de Su Majestad con lo cual el Gobernador los recibió en paz y con la misma solemnidad usada en otras ocasiones; esto es, alzando dos veces el estandarte imperial" (12, 1986:116).

Esta epifanía civilizatoria, aunque breve, juega un papel clave en el relato de Sancho, ya que restablece el dominio de Pizarro y lo presenta en términos positivos: al entender los términos de la sujeción al Rey de España y al aceptarla voluntariamente, los señores nativos hicieron reales los imaginarios coloniales de superioridad manifiesta ("si se les explica, van a aceptar"). Así mismo, este tipo particular de epifanía tiene ecos a través de los tiempos. Los estudiosos de la conquista mexicana reconocerán paralelos con el discurso del emperador azteca Moctezuma en 1519, según lo informado por Hernán Cortés, en el que el primero entregó de manera espontánea la soberanía a Carlos V. Los investigadores del colonialismo

británico se darán cuenta de las similitudes con la firma del Tratado de Waitangi en 1840, a través del cual, de acuerdo con las narrativas neo/coloniales, los jefes maoríes cedieron voluntariamente su soberanía a la Reina Victoria. Mientras que las escenas de México y de Nueva Zelanda han suscitado una amplia controversia[1], no ha sido el caso con la del Cusco. Los relatos especializados acerca de la conquista Inca o bien adoptan la escena como está o la omiten de plano; la solución depende de la agenda política del autor. Si, en cambio, uno opta por interrogarla, la escena revela que el cuento de Sancho es, en el mejor de los casos, una mentira y, en el peor, un intento de encubrir una situación más confusa —esos actos y sus significados eluden la posibilidad de construir una trama clara—. Permítanme presentarles una contra-lectura de los hechos hasta este punto para fundamentar esta idea.

Las razones por las cuales Manco Inca no fue por segunda vez detrás de Quizquiz dejan en claro que, en contra de la puesta en escena de Sancho, Pizarro no las tenía todas consigo. Cuando ambas partes se encontraron por primera vez, Manco no portaba signos de poder; estaba solo, escapando de los hombres de Quizquiz. Poco después, entró al Cusco, llevado en andas y detentando la *mascapaicha*, la insignia real Inca, tal como varios testigos ancianos nativos declararon en un juicio fiscal en la década de 1580 (ARC, Bet. 5, 1589, ff. 971, 992, 1030v). Si bien Sancho atribuye este cambio de estatus a la destreza de Pizarro, es claro que solo las formas, los tiempos y las sanciones de los Incas lo hicieron real. Tras tres días de ayuno en aislamiento total fuera del Cusco, que marcaba el tiempo durante el cual un nuevo Inca era visto únicamente por el Sol, Manco surgió para ser consagrado conforme al protocolo real. Primero fue entronizado por los sacerdotes del Sol, Villac Umu y Tiçoc, y varios de sus hermanos e Incas de alto rango le prestaron juramento en la casa del Sol (ibíd., ff. 759, 837, 856-856v, 955). Luego, los señores étnicos lo reconocieron en una reunión masiva en la plaza principal del Cusco, donde durante 30 días se desarrolló una gran y elaborada ceremonia política. Después de dirigirse en forma ritual a la casa del Sol, Manco visitó los cuerpos momificados de los Incas anteriores, los cuales fueron luego llevados a la plaza con toda su parafernalia y quienes los servían. Allí, desde el amanecer hasta la puesta del sol, en medio de un profuso consumo de alimentos y bebidas prestigiosos, el nuevo Inca intercambio ceremonialmente regalos y reconocimiento con los cuerpos políticos de la élite imperial, las panacas, mientras que eran cantadas las hazañas de sus predecesores —una escena que impresionó vívidamente al conquistador Miguel de Estete ([1535?] 1918:53)—, y también involucró a la gente común en una red de habitual generosidad, lo que servía para fortalecer su autoridad (ARC, Bet. 5, 1589, f. 936). De hecho, el tradicional protocolo Inca explica también por qué Manco comandó la primera expedición contra Quizquiz: si bien él habría tenido el tiempo para llevar a cabo la coronación antes de esto (reunir a los

1 Como muestra de una extensa bibliografía, para el caso mexicano, véanse Hernán Cortés [1519-1526] 2000:122-123; H. S. Elliot 1989; Tzvetan Todorov 1978; Inga Clendinnen 1991. Sobre el caso Maorí, véanse Hugh Carleton 1948; Thomas Buick 1936; Donald McKenzie 1985; y Marshall Sahlins 1985:67-71.

5,000 hombres le tomó cuatro días, mientras que el ayuno duró tres), necesitaba una batalla para probar su *atao* (fortuna en la guerra) y mostrar su *camac* (potencia personal), demostrando la idoneidad de su condición (Ziólkowski 1996:245). Solo una vez que su éxito evidenció su idoneidad, tuvo lugar su coronación.

Una vez establecida una trama incaica, la escena del Requerimiento puede ser revisitada. El audaz hecho presuntamente tuvo lugar mientras miles de hombres que celebraban la coronación de Manco abarrotaban la plaza principal del Cusco. ¿Dio Pizarro un discurso e hizo leer el texto en tal contexto? Al parecer estaba allí, pero el significado de sus actos fue diferente del que informó Sancho. Don Francisco Guamán Rimache declaró en un juicio por tributos que cuando Manco fue ungido como nuevo Inca, Pizarro en efecto pronunció un discurso, que decía, en breve, que Mango Ynga "hera su señor como lo auía sido su hermano Guascar Ynga e su padre Guaynacaua" (ARC, Bet. 5, 1589, f. 948). ¿Qué pasó con la supuesta lectura del Requerimiento y el vasallaje de los señores principales? Aunque, de forma reveladora, no existe otro relato que lo mencione, las pistas que dan las ordenanzas de cuatro ítems que Pizarro le dio a su teniente gobernador a finales de marzo de 1534 exponen el relato de Sancho como un cuento astuto. Las ordenanzas fueron registradas en el acta del Consejo del Cusco el 26 de marzo, proclamadas tres días más tarde luego de la misa, justo después de que Pizarro otorgara los primeros títulos de encomienda (los cuales otorgaban a los conquistadores el derecho a cobrar tributos a los grupos de Indios)[2]. El objetivo de las ordenanzas fue ocultar. El ítem 3 ordenaba que nadie,

> *sean osados de hazer entender ny deçir a sus caçiques ny yndios* que no an de obedeçer al caçique ny hazer lo que el..., ques señor prinçipal de toda la tierra y a quien sirven e obedeçen, les mandare sino a... sus amos porque si esto... se les hiziese entender e dixese avría mucho escándalo entre los dichos naturales y el dicho caçique Tupa Ynga... podría ser por ello venyr a mucho daño y deserviçio a SM. (PML, MA 155, f. 180v; mí énfasis)

El ítem 4 añadió que si Manco Inca quería llevar fuera del Cusco, con cualquier propósito, a indios que habían sido entregados en encomienda, nadie se debía atrever a impedir que lo hiciera.

En otras palabras, no solo no había ningún mandato español y ni había ocurrido la supuesta aclaración de Pizarro sobre el orden de las cosas, sino que el potencial gobernador les pidió a sus hombres que no divulgaran la mentira[3]. No

2 El poder real de sus titulares, sin embargo, era mucho más grande. La institución tenía una larga historia. Hacia la década de 1530, los adjudicatarios tenían que estar dispuestos a defender al rey y a ocuparse de la conversión de sus Indios (Zavala 1935, 1940; De la Puente Brunke 1992; Seed 1995:78-87).

3 Sin embargo, algunos estudiosos ven en las ordenanzas principalmente la expresión de una preocupación civilizatoria por el bien de los Indios (e.g., Porras Barrenechea 1978:284-287, 371; Del Busto Duthurburu 2000: 2:237).

obstante, *mentira* puede ser una palabra equívoca, ya que rehabilita lo que parece cuestionar: la supremacía de una persona sobre los eventos y su certidumbre; puesto que para que una mentira sea realidad efectiva, ella tiene que ser clara, de modo que la parte que ejerce la agencia pueda operar nítidamente sobre ella, engañando a la otra. Si los actos, las percepciones y los significados son elusivos, una mentira pierde su potencia, y las agencias se difuminan. Varios indicios apuntan en esa dirección.

Si bien los españoles no tenían dominio político sobre los Incas, sus actos tampoco eran usuales. El camino de los cristianos hacia la capital Inca no había sido un asunto sencillo. Si bien la logística y la información nativas lo facilitaron enormemente, en su avance de tres meses contra los generales de Atahualpa, Mayta Yupangui y Quizquiz, a lo largo de 1,500 Km., la mayor parte de los combates fueron llevados a cabo en gran medida por la vanguardia española, compuesta por unos cuarenta jinetes[4]. No solo ganaron las cuatro principales batallas, sino que sufrieron bajas en solo una de ellas, en Vilcaconga, unos 40 Km. antes de llegar al Cusco. Uno podría explicar el inexorable avance en contra de los ejércitos más poderosos que se conocían en los Andes hasta ese entonces en estrictos términos militares: el armamento español era claramente superior. Tenían espadas y armaduras de acero, mientras que los Incas tenían escudos y palos de madera, no hacían uso de armas de largo alcance, tales como flechas, y no podían detener una carga de caballería ya que no conocían a los caballos[5]. Esta explicación se ajustaría a la opción narrativa de los conquistadores, que permite que los eventos militares porten su supuesta lógica auto-evidente, pero taparía el intercambio permanente de imaginarios y fuerzas en curso, los cuales ellos silencian.

En primer lugar, estaba el asunto del impresionante aura de los caballos. En ocasiones, creyendo que eran inmortales (Cieza: 58 y 61, 1996:194-195, 205), en el camino al Cusco, los hombres de Quizquiz celebraron repetidas veces de manera fetichizada cada caballo que mataban, convirtiendo sus colas y melenas en emblemas dè batalla (Trujillo [1571] 1952:142). Y los conquistadores también entraron en el juego: a pesar de haber sido borrados de sus relatos, lo cual escenifica la acción en el campo del realismo cristiano, en Vilcaconga, con cinco de los cuarenta hombres muertos y varios heridos, la vanguardia hizo el esfuerzo de enterrar a los caballos muertos durante la noche, tal como dos de los sobrevivientes declararon en una probanza de 1563 (AGI, P 107, r. 2, ff. 5, 26). La

4 La excepción es la batalla de Jauja, donde el poderío Huanca desempeñó un papel importante. En el camino, los españoles fueron abastecidos en ocasiones por la maquinaria imperial y, en otras, por algunos grupos étnicos, en particular los Hurin Huayllas (AGI, L 204, n. 5) y los Huancas (Espinosa Soriano 1971, 1973).

5 Las armas de fuego, demasiado lentas y pesadas para el rápido avance de la caballería, desempeñaron un papel de menor importancia. Para una visión general del armamento español y amerindio, véase Salas 1949; para un análisis de las armas Incas y españolas, véase Hemming 1993:109-115; para un estudio conceptual de las estrategias y tácticas de guerra Inca y española, véanse John Guilmartin 1991 y Robert Himmerich y Valencia 1998; para un análisis militar de algunas batallas específicas entre Incas y españoles, véase Alejandro Seraylan Leiva y José Vega 1981.

contienda también involucraba a los propios cristianos. A la mañana siguiente de la batalla de Vilcaconga, tuvo lugar el encuentro entre Manco Inca y Pizarro. Revelando sin querer el que la versión que dio Sancho de un encuentro claramente político era un artificio (11, 1986:110-111), el conquistador Juan de Pancorbo declaró en una probanza de 1567 que durante el encuentro Manco le dijo a Pizarro que Calcuchima, un general de Atahualpa a quien los españoles llevaban como prisionero, había estado enviando constantemente consejos a Quizquiz sobre la mejor manera de atacarlos, "y delante de este testigo les oyó dezir como Chalcuchima los había enviado avisando al Quizquiz *como eran mortales y como se apeaban en los pasos malos...*" donde debían ser emboscados (*Información 1567...* 1970:163, mí énfasis). Una vez más, los conquistadores entraron en el juego: durante toda la noche la vanguardia también enterró a sus víctimas humanas (AGI, P 107, r. 2, ff. 5, 26).

Por otro lado, la forma en la que la élite cusqueña trataba con los españoles tampoco era común. Las narrativas que presentan un punto de vista Inca señalan que los españoles fueron recibidos en el Cusco y detentaron un cierto estatus especial, relacionado de algún modo con la divinidad Inca Viracocha. A pesar de que no elaboran ni explican cómo evolucionó la situación[6], la elección tenía sentido político. Aseguró el incipiente dominio de Manco —amplió su tarea como mediador con los seres fuera-de-lo-común y protegió su estatus semi-divino para que no sea degradado por el contacto cotidiano con ellos— y esto encajaba en las estrategias previas de dar-sentido: la designación de Atahualpa a los cristianos como Viracochas, y las invocaciones de los partidarios de Huáscar a la deidad pidiendo ayuda en contra de Atahualpa. Los Incas también permitieron, con poca o ninguna restricción, que los 230 hombres saquearan el Cusco a pesar de su importancia religiosa y política[7]. A su vez, los españoles demostraron ser extraordinariamente afables: a pesar de que la ciudad y su valle eran el hogar de varios cientos de huacas que recibían ofrendas de manera regular (el así llamado "sistema de

6 El hijo de Manco, Diego de Castro Tito Cussi Yupangui ([1570] 1985:6-8), presenta a un Pizarro débil y a un potente Manco, quien acoge, protege y se preocupa por los españoles, hasta que "años después" se da cuenta de que eran más bien demonios, cuya motivación era la codicia y el apetito sexual —una reapropiación del discurso civilizatorio motivada políticamente—. Según Juan de Betanzos ([1551]: II, 28, 1987:289), Manco Inca se percató de esto cuando Pizarro le pidió los registros de los tributos Incas para otorgar las encomiendas. Se puede fechar ese evento en agosto de 1535, ya que: (1) si bien las recompensas de 1535 provienen de un registro detallado, incluyen a señores desconocidos para los españoles y son muy complejas (Julien 1998b), los títulos de 1534 son simples y mencionan solo a señores cercanos; (2) Pizarro tuvo necesidad de llevar a cabo averiguaciones locales en Jauja a mediados de 1534 con el fin de otorgar encomiendas allí (Berlanga [1535] 1868:297-302); (3) en la anulación de 1540 del repartimiento general de 1535 (otorgamiento general de encomiendas), señaló que dicho repartimiento se había basado en la información Inca, lo que no hizo en 1535 cuando se anularon todos los títulos de 1534 (AGI, L 128, ff. 154-154v).

7 Raúl Porras Barrenechea (1978:263) brinda el número exacto de conquistadores en el Cusco. El monto fue registrado en una fundición que operó del 15 de diciembre de 1533 al 15 de marzo de 1543 —es decir, paralelamente a las masivas celebraciones con ocasión de la coronación de Manco Inca—. Su cantidad total superó el fabuloso rescate de Atahualpa (Loredo 1958:97-133).

ceques"[8]), y aunque los cuerpos momificados estaban actuando públicamente en formas no-cristianas, el único acto de celo cristiano fue la designación de un edificio como iglesia. Este acto no solo distaba mucho de las hazañas épicas de Hernando Pizarro en Pachacámac, sino que también tenía un significado incierto, ya que el edificio en cuestión se encontraba dentro del complejo perteneciente a un antiguo Inca llamado Viracocha (Garcilaso [1617] 1960:123a)[9].

Sugiero que los significados indefinidos y las agencias detrás de estos intercambios caracterizan también al cuadro más amplio, y que el intento de discernir cómo fueron *realmente* las cosas no es la tarea correcta. Si ambas partes pretendieron creer en el guión del otro y actuar en consecuencia, las agencias y las mentiras eran ilusorias, y la realidad difícil de precisar. Los Incas y los españoles estuvieron involucrados en intercambios que, como en el caso del río Putumayo estudiado por Taussig, enlazaron "comprensiones Indias acerca de las comprensiones que los blancos tenían de los Indios, con las comprensiones blancas acerca de las comprensiones que los Indios tenían de los blancos" (1987:109). Manco sabía que los conquistadores estaban convencidos de que los Indios los consideraban como una especie de seres especiales, y actuaba en consecuencia; para asegurar su ayuda militar, él satisfizo su autoestima y su (literalmente hablando) conocido hambre de oro, etiquetándolos como Viracochas y permitiéndoles el saqueo. A su vez, para proteger lo que pensaban que los Indios pensaban acerca de ellos, los conquistadores se apresuraron a enterrar a los hombres y a los caballos y practicaron la tolerancia religiosa, mientras que Pizarro se esforzaba en ocultar su proyecto colonial, prohibiendo a cualquiera decir lo que no debía decirse.

Viendo a través de las burbujas

Pero si encubrir y simular fueron estrategias de ambas partes, ¿por qué Pizarro otorgó encomiendas como recompensas antes de salir apresuradamente hacia Jauja, en abril de 1534? No solo puso en riesgo la exposición de su plan, sino que las recompensas fueron tan pequeñas y restringidas que los conquistadores se quejaron ante él justo después de su otorgamiento (PML, MA 155, f. 179). La respuesta nos lleva más allá de las certezas de la narrativa de Sancho hacia una cadena de intentos de construcción-de-la-realidad establecidos entre Cusco y Jauja. Los intentos muestran que si bien es importante perforar las burbujas, desviándo-

8 Una descripción etnográfica de los ceques se puede encontrar en Bauer 1998; teorías divergentes sobre estos se presentan en John Rowe 1979 y 1985; Tom Zuidema 1964 y 1990; y Jeannette Sherbondy 1986 y 1987.

9 Volveré sobre este ejemplo de imitación. Como se sabe, en tiempos coloniales "Viracocha" se convirtió en la denominación común para "español" que utilizaron los pueblos nativos. Sugiero que esto refleja una serie de deterioros semánticos, políticamente motivados en parte, a través de los cuales el poderío de los españoles se fusionó con la idea de Viracocha como fuente de energía o *camac* (Szeminski 1985), para terminar traduciendo el pleno ejercicio de los colonizadores del poder colonial.

se de sus nítidos y gratificantes objetos, es igualmente importante reconocer que pueden ser herramientas eficaces para definir el significado de las cosas —actos y actores incluidos—. De hecho, tanto el probable Inca como el probable gobernador movilizaron imaginarios civilizatorios para instalar una cierta semiótica del poder que haría tangibles sus proyectos políticos.

A finales de marzo de 1534, después de cuatro meses en la ciudad, en tan solo una semana Pizarro fundó Cusco, registró a sus vecinos, nombró a su cabildo (consejo municipal), otorgó títulos de encomiendas, y se fue a Jauja con 190 de sus 230 hombres. La "Relación" de Sancho pasa por alto el registro del tiempo de estos actos, y menciona el peligro que las fuerzas de Quizquiz significaron para Jauja como una razón para partir (15, 1986:123). Pero antes que explicar, esto mistifica; por entonces el general no solo había sido derrotado por una fuerza conjunta de Huancas y españoles (80 conquistadores se habían quedado en Jauja en lugar de avanzar hacia Cusco), sino que una expedición de 50 jinetes encabezados por Almagro y 4,000 hombres dirigidos por un hermano de Manco, Paullu Inca, había salido tras él previamente (Hemming 1993:137-138). Pizarro se apresuró a hacer palpable su gobierno porque su proyecto estaba en peligro debido a una compañía de conquista rival y más poderosa: habían llegado al Cusco noticias mencionando que Pedro de Alvarado, el gobernador de Guatemala, se dirigía hacia la capital norteña del Imperio Inca, Quito, y que también amenazaba con enviar un barco al sur más allá de la frontera legal de la gobernación de Pizarro, cuyas 200 leguas terminaban mucho antes del Cusco (Cieza 77, 1996:261)[10].

La amenaza de Alvarado y el confuso *status quo* en la ciudad le otorgan un significado especial a la fundación española del Cusco. Si bien las fundaciones se presentan a menudo como momentos fundamentales en los que se completan los cimientos de una construcción social, en este caso una fundación señala el momento de mayor inestabilidad. Su importancia reside en su capacidad de hacer que las cosas luzcan reales, objetivando varias "comunidades interpretativas" (Fish 1980). Centrales para su efectividad, fueron los elementos proporcionados por el discurso civilizatorio de la Corona, los cuales fueron desplegados por Pizarro por lo menos de tres modos. El primero fue mediante la ocupación física del espacio, determinando una afirmación material sobre él que lo incorporó al orden español de las cosas: una vez que tuvo un signo de posesión, literalmente tallado en piedra en su plaza principal (RB, II/1960), Cusco dejó de ser un espacio virgen, sin marcas. Segundo, la mecánica del acto hizo que surgiera de inmediato una red de intérpretes interdependientes: en conformidad a la autoridad que los títulos de su rey le conferían, Pizarro fundó la ciudad, registró a sus vecinos y nombró a su cabildo; seguidamente, el cabildo que acababa de crear lo recibió y lo reconoció como gobernador en nombre de su majestad (PML, MA 155, ff. 169v-174v). Tercero, impulsadas por la necesidad de lograr que las incertidumbres del encuen-

10 Véase el título de Pizarro de 1529 en CP 1959:17-24.

tro colonial se cristalizaran en formas reconocibles y manejables, todas las partes involucradas en el acto reconocieron al rey como la fuente de todo orden e impusieron en la escena local las formas que él estipuló[11].

La fundación del Cusco no fue sino el primer paso de una serie de intervenciones frenéticas por dar sentido. Pizarro fundó el Cusco una vez que conoció el plan de Alvarado a través de un mensajero enviado por sus aliados en Nicaragua. En su camino hacia el sur, el mensajero le contó a Benalcázar, el teniente gobernador de Pizarro en San Miguel, al respecto. Benalcázar vio en ello una oportunidad para labrarse un espacio para sí mismo en Quito, pero no fue directamente detrás de Alvarado; primero convenció al cabildo para que le solicitara ir a Quito con el fin de "defender y pacificar la tierra". Esto le permitió tanto escapar de la autoridad de Pizarro como tener un caso ante su rey (Cieza 1996, Cap. 57). Igualmente, cuando Alvarado desembarcó al norte de San Miguel, evitó cuidadosamente todo contacto con la ciudad, una forma de negar el reconocimiento a la autoridad de Pizarro —una maniobra que Almagro, quien salió rápidamente de Jauja en busca de Alvarado y Benalcázar, se encargó de informar a Carlos V en una carta ([1535] 1884:111)—. Finalmente, Almagro, consciente del poder superior de Alvarado, tan pronto como se las arregló para localizar a este último y antes de enfrentarse a él, como comisionado de Pizarro fundó rápidamente Riobamba, justo donde estaba, y nombró un cabildo. Al día siguiente envió a un miembro del cabildo y a su escribano a hacer un requerimiento a Alvarado, pidiéndole "que no diese lugar a escándalos ni opremiese la justiçia real ni entrasse en la çibdad" (Cieza 75, 1996:256). El esfuerzo valió la pena: el 26 de agosto de 1534, Almagro "compró" a Alvarado por 100,000 pesos.

Mientras tanto, Pizarro y Manco Inca llegaron a Jauja a fines de abril de 1534. El escenario ahí tuvo diferentes tramas y lectores. En el frente Inca-cristiano, el 13 de mayo un grupo mixto compuesto por un hermano de Manco Inca, con 4,000 guerreros, unos 600 Huancas, y Hernando de Soto con 50 jinetes y 30 hombres a pie, salieron hacia el norte en busca de Quizquiz y regresaron unos 20 días más tarde, después de haber obligado al general a retirarse hacia Quito (Sancho 16, 1986:130; Espinoza Soriano 1971: 204, 283).

En el frente español, sin conocer qué era lo que estaba sucediendo en el norte, Pizarro trató de consolidar aún más su frágil posición. En la escena local, fundó Jauja inmediatamente después de llegar allí en abril de 1534[12]. A continuación, envió al tesorero real, Pedro Riquelme, a la costa como comisionado para fundar una ciudad y evitar que el timonel de Alvarado reclamara la posesión de tierras sin registrar. Riquelme fundó la ciudad (San Gallán) y nombró a su cabildo, tal como fue

11 Por supuesto, las fundaciones tienen un efecto claro: la jurisdicción. Establecer las fronteras implica un reclamo del cabildo por el ejercicio de la justicia, y por la fuerza de trabajo de los vasallos nativos y otros recursos concomitantes.

12 Aunque Pizarro había fundado Jauja en octubre de 1533, en el camino al Cusco, fue un acto fallido porque ningún conquistador quería ser un vecino. La fundación efectiva tuvo lugar el 25 de abril de 1534 (Porras Barrenechea 1978:375-378).

instruido (Cieza 77, 1996:262), tan solo para deshacer todo lo actuado cuando llegó a Jauja la noticia sobre el acuerdo entre Alvarado y Almagro. Pizarro también se ocupó de los interlocutores remotos. El 25 de mayo, él y los tres funcionarios reales de su gobernación (quienes también necesitaban que esta existiera) enviaron una carta al cabildo de Panamá. El marco civilizatorio ordena el texto. Narra todo lo que habían hecho al "servicio de su Magestad" y "por el bien de la tierra", menciona que la noticia de Alvarado lo había perturbado, e invoca al cabildo de San Miguel y, en general, a los conquistadores quienes estaban muy preocupados y les habían pedido a los cuatro que resolvieran el problema (F. Pizarro et al. [1534]:1868:134-44)[13]. Un mes y medio después, el 7 de julio, y todavía sin noticias sobre Alvarado o Almagro, el cabildo de Jauja envió una carta más extensa a Carlos V. Utilizando el mismo marco de la carta anterior, añadió tajantemente que Alvarado tenía que ser enviado a otra parte y que la gobernación de Pizarro debía ampliarse para incluir el Cusco (1884:114-34)[14]. Por último, el 15 de julio Sancho finalizó su "Relación" dirigida al rey, describiendo, después de mucho esfuerzo y sólidos logros civilizatorios, la incertidumbre que Alvarado había causado. Aunque ninguno de los textos pudo determinar el resultado de enfrentar a Alvarado, dichos textos prepararon cuidadosamente el contexto en el que ese resultado iba a volverse significativo: en una tierra donde un gobernador guiado por principios civilizatorios era elogiado por sus vecinos, aquel solo podía ser un intruso perturbador.

En el frente Inca, Manco trató de consolidar su autoridad mediante la reformulación de una semiótica indígena del poder. Uno solo puede entrever esto debido a que el discurso civilizatorio español, además de mistificar la acción de los conquistadores al reducirla a solo ciertos objetos, convierte en innecesarias a la práctica nativa y su lógica. Como un marco auto-referencial, los pueblos indígenas solo pueden ser sujetos, nunca agentes; de lo contrario su pretensión de totalidad se vería desacreditada. En el caso en cuestión, la única pieza de información que brindan los relatos españoles sobre Manco Inca en Jauja lo presenta como un Indio amistoso. Después de que la fuerza conjunta condujo a Quizquiz hacia Quito, el Inca organizó un espectacular *chaco*, una así llamada cacería real. Tal como cuenta uno de los conquistadores presentes, varios miles de hombres rodearon el área y comenzaron a reunir a los animales lanzando gritos y estrechando el cerco; cuando se acercaban a Jauja, Manco invitó a los cristianos "a una fiesta de montería", la cual aceptaron (Estete [1535?] 1918:36). Este conocido episodio es a menudo visto como un momento de celebración y amistad después de derrotar al general de Atahualpa; sugiero que se puede leer de manera diferente: como un intento de Manco para consolidar su autoridad mediante el uso del discurso civilizatorio de los Incas.

13 Para reforzar las posibilidades de que su imagen civilizatoria sería comprada, también enviaron 2,000 pesos para el hospital y la iglesia de Panamá.

14 Si bien en respuesta a sus reiteradas solicitudes al supremo Consejo de Indias pidiendo una ampliación, el 23 de mayo de 1534 Pizarro recibió una real cédula que le concedía veinticinco leguas adicionales, su gobierno todavía no llegaba al Cusco (F. Pizarro [1533] 1921; Porras Barrenechea 1950:126).

Un chaco era un gran despliegue público de hombres e inquietudes que ponía en escena a los Incas como líderes que imponían orden. Según explicó el cronista Garcilaso, hijo de una princesa Inca y un conquistador español, los chacos Inca se llevaban a cabo cada cuatro años e involucraban una compleja tarea de selección y repartición de animales en un determinado territorio con el propósito de controlar su multiplicación. Mostraban la sapiencia del Inca como regulador y garante de la reproducción de la naturaleza y también expresaban su generosidad —los comuneros recibían, de manera ritual, una parte de sus frutos ([1609] VI, 6, 1995:339-342)—. Sin embargo, el retrato civilizatorio del cronista mestizo oculta el hecho de que un chaco emitía un claro mensaje político: les recordaba periódicamente a los señores étnicos quién monopolizaba el control de *su* naturaleza y, a los comuneros, cuál era su lugar al entregárseles solamente su tipo de lana y carne —aquellas de la menor calidad—.

El chaco no era un intento aislado para destacar la validez de las prácticas políticas tradicionales de los Incas. Al final del siglo se produjo una compleja demanda judicial por un título de curaca (segunda persona) de Hurin Huanca, uno de los grupos Huanca de Jauja. Entre los demandantes estaba don Francisco Páucar Guacra, hijo de don Gerónimo Guacra Páucar, cuya principal ventaja fue que, aunque era el último hijo de su padre, su madre era una mujer Inca de linaje real, Vispa Ocllo. Ella le fue entregada a su padre por Manco Inca en 1534. Diciendo más de lo que la pregunta pedía, don Hernando Apaiche, de 90 años de edad, declaró en la probanza de don Francisco que

> viniendo Mango Ynga a esta probinçia de Xauxa en Yucai, donde es el tambo prinçipal de Hatunxauxa, estando en la plaça dél y juntamente estando en ella todos los caçiques destas probinçias de alderredor, el dicho Mango Ynga, suçesor en estos reynos, llamó a... don Gerónimo Guacra Paucar, caçique prinçipal... en este repartimiento, y le dixo que le daua por muger a... Vispa Ocllo... y juntamente con ella le dio para onrallo vna camiseta con estanparia de plata y vna manta de cumbe muy rica, y... don Gerónimo Guacra Paucar la tomó y resçibió por su muger, y por tal la vbo". (LL, Guacra Paucar, f. 79v)

Es decir, Manco también trató de objetivar su incipiente autoridad a través de un despliegue solemne de prácticas políticas indígenas. Modificando ligeramente el esquema de interpelación de Althusser (1971), en el contexto particular de Jauja de 1534, el peso del acto de entrega de regalos yacía tanto en definir a Guacra Páucar (o cualquier otro señor) como un súbdito imperial, como en definir a Manco como el locus del poder. La entrega de una mujer, una camisa real y una manta cumbe —bienes de prestigio de la más alta política (Murra 1972:145-70)— tenía una lectura unívoca; al aceptarlos, Guacra Páucar estaba confirmando el estatus de cada una de las partes y la relación política entre estas.

Aunque ninguna fuente brinda una respuesta directa sobre la forma en la que se estaba evaluando la presencia de los españoles, algunos indicios sugieren que eran vistos como transitorios. En una probanza de 1560, Don Gerónimo

Guacra Páucar listó entre los servicios por los que quería ser recompensado a hombres y bienes entregados a los españoles cuando la ciudad de Jauja fue trasladada a Lima, a finales de 1534 (en: Espinoza Soriano 1971:220). Mientras que la mayoría de testigos simplemente estuvo de acuerdo, el conquistador Alonso de Mesa aclaró que los hombres eran Huanca, pero que los suministros no lo eran; procedían de las *collcas* (almacenes) Inca, llenadas por los huancas (ibíd., 244). Es decir, casi cuatro años después del contacto, dos años después de la captura de Atahualpa, y con varias ciudades españolas establecidas, los depósitos del estado Inca recibían tributos de los así llamados acérrimos aliados españoles[15]. No obstante, es probable que Manco Inca enmarcara, de nuevo, a los españoles como proveedores de servicios: de acuerdo con el registro de las cuentas reales, antes de que la fuerza conjunta saliera en busca de Quizquiz en mayo de 1534, él le dio a Pizarro un "presente" que pesaba 24,386 pesos (Cook 1968:80-81).

Un desenlace

A pesar de la sensación de hecho consumado que trasmiten los relatos de los conquistadores, es claro que a mediados de 1534 la incertidumbre seguía tiñendo todas las acciones. Podría ser que la coexistencia de tramas paralelas atizadas por la política interna de cada una de las partes, los escenarios dispersos en los que las acciones estaban teniendo lugar, y su rápido ritmo, dejaran en suspenso la necesidad de un esclarecimiento. Estas condiciones cambiaron a principios de 1535, cuando llegaron a su fin dos tramas políticas importantes. El 5 de enero de 1535, en la Lima próxima a ser fundada, Pedro de Alvarado fue efectivamente "comprado"; cuatro días después de cumplir con el pago de 100 mil pesos, Almagro tomó posesión de la flota del gobernador de Guatemala (AHNP, PA 717). En otra arena, como resultado de las acciones concurrentes de Almagro, Alvarado y Benalcázar en el área de Quito, los ejércitos de los generales de Atahualpa Zope-Zopahua, Rumiñahui y Quizquiz se habían dispersado[16]. La acción política gravitó entonces hacia el Cusco, donde pronto se esclareció el *status quo*. Presentaré brevemente el desenlace siguiendo las tramas narrativas y campos de visibilidad predominantes tanto en los relatos españoles del siglo XVI como en los estudios actuales, para, a su vez, cuestionarlos más adelante.

En el frente español, Almagro, con quien estaba la mayoría de los hombres de Alvarado, recibió la noticia de que había sido recompensado con una gobernación que comenzaba donde terminaba la de Pizarro, un lugar incierto. La pregunta clave

15 Y ni siquiera se puede decir quién ordenó que se otorgara en primer lugar el servicio de hombres y bienes, ya que Manco Inca, como antes Atahualpa, en ocasiones ordenó que se les ayudara a los españoles.

16 Para una visión general de la campaña del norte, véase Hemming 1993:147-63; para detalles sobre el conflicto cruzado y las rivalidades internas entre los conquistadores, véase Cieza de León [1553] 1996, Caps. 63, 65-67, 70, 72-76.

era a quién pertenecía el Cusco. A finales de mayo de 1535, al borde de una abierta confrontación, ambos gobernadores se sentaron en la ciudad para negociar. En el frente Inca, las tensiones también eran intensas. Manco había logrado destruir los ejércitos de Atahualpa (una idea descabellada un año antes), pero la presencia de los españoles socavaba su autoridad, que era cuestionada por algunos Incas principales. En la práctica, se entremezclaban ambos conjuntos de conflictos.

Siguiendo las formas tradicionales de política Inca, Manco Inca eliminó a los adversarios dentro de la élite Inca. Con el apoyo de Almagro, dispuso que se mataran a tres de sus hermanos clasificatorios, y abiertamente enfrentó a Pazca, un Inca de alto rango que contaba con el favor de Pizarro[17]. El Inca también afirmó una vez más su papel como garante del orden divino y terrenal, llevando a cabo una majestuosa fiesta del Sol (Inti Raymi), una celebración que duró ocho días seguidos y en la que se agradeció al Sol por la cosecha lograda, y se le pedía una abundante cosecha siguiente; concluyó con el roturado de la tierra con lo cual se inició el ciclo agrícola en todo el imperio. Las principales huacas del Cusco fueron llevadas a una explanada en las afueras del Cusco y se las exhibió haciendo gala de riquezas de acuerdo con su jerarquía, mostrando el orden divino; de la misma manera, la élite Inca se mostró con Manco Inca a la cabeza (Molina [c. 1563] 1968:81-83, MacCormack 1991:74-78). Significativo por sí mismo al afirmar y re-establecer una continuidad explícita con el pasado, en la coyuntura particular el Inti-Raymi funcionó como un recordatorio de la autoridad imperial del Inca: estableció públicamente el rol de Manco como mediador con el ámbito divino, su posición ante la élite, y el de la élite ante sus súbditos imperiales.

La coexistencia de las autoridades Inca y española, y el mutuo ocultamiento y disimulo, finalizó en los días siguientes. El 12 de junio ambos gobernadores llegaron a un acuerdo: el Cusco permanecería bajo la autoridad de Pizarro y Almagro se dirigiría hacia el sur, para descubrir Chile (Cieza 1996, Cap. 84). Después de que la expedición (que incluyó a unos 500 conquistadores y alrededor de 10,000 Indios liderados por Paullu Inca y Villac Umu, sumo sacerdote del Sol) salió de la ciudad a finales de julio, Pizarro envió capitanes a conquistar otras áreas (Hemming 1993:172), distendiendo las tensiones internas y usurpando la autoridad del Inca a la vez. Finalmente, le pidió a Manco Inca un registro detallado de la población tributaria del imperio (Betanzos [1551] II, 28, 1987: 289), y el 1 de agosto de 1535 hizo una distribución general de recompensas bajo la forma de encomiendas (Julien 1998a) —esta vez sin restricciones—. La respuesta del Inca fue rápida: en una reunión de nobles de alto rango, se acordó iniciar una guerra general, aprovechando la dispersión de los españoles (Betanzos 1987: 289)[18].

17 Aunque uno de los hermanos, Atauxo, era asistente personal de Pizarro (Molina 1968:80; Pedro Pizarro 1965:196; Betanzos 1987:289-290; y AGI, Ec 1007c, pza. 1, ff. 265, 361), en todo caso el proyecto político y las facciones no quedan claros. La ayuda de Almagro se enmarcó también en la lógica del pago de servicios: él recibió de Manco 19,000 marcos (Berlanga 1868:290, *Fundición...* 1868:556).

18 Para una versión moralizante del mismo encuentro, véase Cieza 1996, Cap. 85.

Otra razón para iniciar una guerra: una rémora civilizatoria

En las narrativas pasadas y presentes de la conquista del Imperio Inca, los eventos revisados hasta ahora preparan el escenario para la guerra dirigida por Manco Inca, que comenzó en mayo de 1536 cuando finalmente logró escapar del Cusco controlado por los españoles. La guerra aparece así como el resultado natural de la socavada posición de los Incas, una parte ineludible de una lucha de resistencia frente a la conquista. Yo sostengo, sin embargo, que los eventos examinados y la trama general de una resistencia finalmente desatada solo responden a la forma en la que los conquistadores quisieron que se enmarcara la historia —no hay nada de natural acerca de ellos—. El éxito de este campo restringido de inteligibilidad yace, sugiero, en su capacidad para proporcionar una trama simple que tiene sentido, convincente independientemente de que Manco sea presentado como el héroe o el villano.

A fin de ser efectivos, los conquistadores silenciaron —al punto de hacerla irreconocible— otra cadena de eventos que evolucionó paralela a todo lo examinado hasta el momento. Una vez organizados en una narrativa alternativa, estos eventos explican la guerra de Manco Inca de manera diferente: tuvo una oportunidad de comenzar porque, después de haber sido utilizado como una herramienta útil, el discurso civilizatorio acechó a los conquistadores, y la mejor manera de salir de ese predicamento era una guerra. La clave para entender esta subtrama es el hecho de que el orden de las cosas era frágil, no simplemente a causa de las numerosas batallas y conflictos, sino porque, parafraseando el famoso *dictum* de Marx y Engels (1998:54), "todo lo [que era] sólido se desvanec[ió] en el aire", mientras que el propio aire demostró ser sólido. Para resolver conflictos intestinos, los conquistadores se involucraron en el juego de hacer que las cosas significaran una cosa u otra. En este juego, las formas provistas por el discurso civilizatorio de la corona española demostraron ser buenas herramientas; pero al utilizarlas los conquistadores también le otorgaron al jugador más débil una eficacia sin precedentes —las cosas terminaron significando lo que la corona quería que significaran—. Como consecuencia, el orden real de la corona se volvió tangible en un ambiente colonial donde esta tenía escasos medios propios, y terminó atrapando a los conquistadores en el dilema de tener que responder a sus designios —una rémora civilizatoria—.

El punto de entrada en la historia es la fundición que tuvo lugar en el Cusco desde el 20 mayo al 1 de agosto de 1535. La trama predominante de conquista-y-resistencia hace que parezca irrelevante; de hecho, no cumple rol alguno en ningún relato de la conquista, pasado o presente. Existe, sin embargo, algo extraño en ella: tan solo tres personas registraron el metal entre el 20 y el 30 de mayo; posteriormente nadie registró metal durante todo el mes de junio, y entre el 3 y el 22 de julio, 173 hombres lo hicieron (*Fundición...* [1535] 1868:503-582). ¿Por qué paró la fundición durante 30 días si tantos tenían metal para registrar? Para responder a esta

pregunta mi relato tiene que regresar al Cusco después de que Manco y Pizarro salieron con dirección a Jauja, hacia junio de 1534, un momento en el que la ciudad era solo las bambalinas del drama político y todas las energías se centraban en el espacio entre Jauja y Quito. En este momento comenzó un conflicto cuya importancia se intensificó durante 1535 y cuyo desenlace desencadenó la guerra de Manco Inca, cuestionando las comprensiones pasadas y presentes de la misma. Es una historia de la cual nadie fue plenamente consciente sino hasta que creció y estuvo fuera de control —todos los involucrados estaban muy ocupados y, más tarde, todos trataron de silenciarla—. Para hacerla inteligible, la divido en cuatro partes.

Parte 1: Invitando al rey

Cuando Pizarro salió hacia Jauja, en marzo de 1534, para cercar a Alvarado, se llevó consigo a 190 de sus 230 hombres. Los cuarenta hombres que quedaron eran una pequeña isla en el corazón Inca, a días de distancia de Jauja o de la costa. Durante varios meses no llegó ningún refuerzo. A pesar de ser una pieza clave en la pretensión de Pizarro sobre la tierra, para los hombres que estaban en el Cusco ellos eran los que *quedaron atrás*, los que estaban en el lugar en el que nadie quería estar, en el turbio *status quo* que Pizarro había forjado. Pedro del Barco evoca la atmósfera en su probanza al señalar que "algunas personas dezían que 'para qué quedávamos aquí', que quedávamos en la carnicería" (AGI, L 204, n. 12, f. 3). Pasaron ocho meses en guardia en la plaza principal, los caballos ensillados y las armas listas, cuenta Lope Sánchez (AGI, L 118, s/f). Claramente, se veían a sí mismos no como la vanguardia de una empresa colonial imparable, sino, y en el mejor de los casos, como el fin una calle sin salida.

Sin embargo, tal como señala cada uno de los hombres, durante ese tiempo "tuvimos" ("ovymos y llegamos") 35,000-45,000 marcos y 37,000 pesos de oro, con los que gentilmente sirvieron a Su Majestad (servicio gracioso). ¿Cómo se las arreglaron para "tener" tanto dinero estando en una posición tan frágil, y por qué se comportaron como fervientes vasallos? La respuesta tiene dos partes. En primer lugar, ambos conquistadores silencian que obtuvieron el dinero de un rescate. Probablemente en junio de 1534, los cuarenta cristianos entraron en pánico y, tal como otro de ellos, Mancio Sierra, dice en su probanza,

> estando en la dicha guarda y defensa vuo notiçia como los yngas los querían matar a todos y alçarse con la dicha çiudad traiendo por su capitán a Billaoma; e porque no obiesse efeto... Mansio Sierra y otros onçe soldados, en ábito de yndios y con sus armas, fueron donde estaua ... Villaoma y lo hallaron con mucha gente de guerra... y lo truxieron preso [al]... Cuzco y lo entregaron al... capitán Beltrán de Castro, teniente gobernador. (AGI, P 107, r. 2, f. 6)

Posteriormente, "los yngas trataron de lo rescatar y dieron por su rescante (sic) mucha suma de oro que balió más de dosçientos mill pesos" (ibid., f. 7). La imagen es familiar: superiores como se sentían, los cristianos estaban aterrorizados por la perspectiva de un ataque. No existe manera de saber si Villac Umu, designado "sumo sacerdote del Sol" después de que Atahualpa hizo matar a su predecesor, tenía en realidad la intención de atacar, pero se sentían amenazados; su captura era un medio para recuperar el control. Una vez que el Inca principal fue encarcelado, la situación fue moldeada como un rescate, una figura conocida por todas las partes.

Pero, ¿por qué le entregarían tan generosamente una suma tan grande a su rey? Lo que los tres conquistadores evitan decir es que lo hicieron para contrarrestar la autoridad de su gobernador; siendo débiles, invitaron a su rey. El 5 de julio de 1534, Juan de Quincoçes, uno de los hombres de Pizarro y regidor de Jauja, se presentó ante el cabildo del Cusco con una provisión de Pizarro que lo autorizaba a "buscar e sacar el oro que pareçiere estar en esta çibdad del Cuzco" (PML, MA 155, f. 175v). Para rechazar el intento los regidores replantearon el marco significante. Dijeron que ellos obedecían la provisión porque era de su gobernador y, no obstante, Quincoçes no debía hacer nada de lo que él intentaba,

> porque teniendo como el señor gobernador tiene en nonbre de SM poblada esta dicha çibdad e puestos en ella justiçia e regimiento de quien se puede confiar su real serviçio, no ay nesçesidad ny es cosa convenyvle que nyngún veçino ny regidor de otro pueblo entienda en las cosas de justiçia desta çiudad... pues su merçedes an jurado por el bien e pro común...

del Cusco, y no de Jauja; de ser rechazada su respuesta, ellos apelarían la orden de Pizarro ante el Consejo de Indias (ibid., f. 176).

El intercambio da luces sobre la fragilidad de lo que se suponía que era sólido, y sobre la solidez de lo que se suponía que era frágil. La provisión de Pizarro interpeló al cabildo del Cusco como a su dependiente; no eran nada por sí mismos, ni tampoco la ciudad; por eso Quincoces presentó un poder. Pizarro solo necesitaba *autorizar* a alguien. La respuesta del cabildo reconoce la autoridad de Pizarro como gobernador, pero rechaza la interpelación al cambiar el marco significante: *ellos* estaban a cargo del bienestar de la ciudad, y no había razón alguna para que un regidor de otra ciudad se inmiscuyera en ello. Después de convertir a cuarenta conquistadores en un cuerpo abstracto, el consejo culminó el giro en la fuente para dar sentido ordenando actos y relaciones al mencionar que si bien era cierto que Pizarro los había instalado como regidores, lo había hecho "en nombre de Su Magestad". Y para lograr que la maniobra fuese operativa, ellos amenazaron con recurrir a la máxima autoridad española en materia colonial, el Real y Supremo Consejo de Indias.

Pizarro respondió a la maniobra doblando la apuesta. Quincoçes se hizo presente de nuevo ante el consejo del Cusco un mes después, el 4 de agosto,

con una carta de Pizarro ordenándoles a sus miembros que cumplieran; de lo contrario, estaban condenados a muerte y a la pérdida de toda propiedad (PML, MA 155, ff. 176-176v)[19]. Ahora, además de tener que poner a disposición o dar cuenta a Quincoçes de cualquier oro o plata conocidos, debían entregar a cualquier Indio que hubieran apresado en relación con la obtención del oro. El cabildo se mantuvo firme. Dijo que obedecía y estaba dispuesto a entregarle a Quincoçes "al dicho Villaoma, que porque fuese bien tratado a tenido algunos días en [su] poder", pero en relación con el metal, dijeron que se lo estaban dando a Quincoçes de manera que él y dos representantes de la ciudad pudieran dárselo a Su Majestad, porque podría necesitarlo (ibid., f. 177). El servicio de 30,000 pesos de oro y 35,000 marcos de plata fue formalmente atestiguado ante un notario ese mismo día, y 38 de los 40 conquistadores lo firmaron (ibid., f. 185).

Detengo el relato antes de introducir la segunda parte con el fin de señalar algunas implicancias. Una es que de la misma manera en la que las cuentas oficiales (como la "Relación" de Sancho) utilizan el discurso civilizatorio para obliterar la dinámica real, reemplazándola con objetos fantásticos ("descubrimiento") y motivos ("para ver la tierra"), los conquistadores "tuvieron" el oro y querían "servir" al rey —ambos actos inobjetables—. En otras palabras, los objetos, las técnicas invocadas para obliterar las dinámicas reales y los efectos de cierre del discurso civilizatorio podían ser de utilidad para los agentes locales. No era una expresión maquiavélica impuesta desde arriba; era una herramienta muy útil. Y lo era porque, en tanto forma producida por la Corona, su uso implicaba poner en juego un conjunto de valores y códigos cuya interpelación ningún español podía eludir; en tanto un discurso cerrado, auto-referencial, sus normas obligaban, en teoría, a cualquiera.

Este ejemplo colonial sugiere formas diferentes de concebir el avance del poder central de aquellas que provenían de escenarios metropolitanos. En algunas obras influyentes, el proceso de construcción del estado es visto como una imposición, de arriba hacia abajo, de un cierto tipo de racionalidad impulsada por determinadas instituciones (Foucault 1991), o como relacionadas con una concentración auto-legitimadora de los recursos que avanza sobre las formas locales (Bourdieu 1996, 1998:35-63). Tal no fue el caso en este escenario colonial. A miles de kilómetros y de esferas de interacción weberianas de distancia de la corte, la microfísica del poder no portaba ninguna de esas características y, sin embargo, el poder central fue fortalecido. Acorralados por Pizarro, los hombres del Cusco decidieron invitar a su rey. No tenían nada que perder y probablemente algo que ganar, ya que un servicio era un regalo que pedía algo a cambio. Sus acciones apuntan así al siglo XVI como un momento crucial en el proceso de construcción del estado europeo —tal como lo hacen Foucault y Bourdieu—, aunque sugieren

19 El registro del cabildo tiene fecha 4 de julio, pero debe haber sido agosto, puesto que la carta de Pizarro está fechada el 27 de julio y la primea aparición de Quincoçes fue el 5 de julio.

un curso más complejo, uno que enfatiza el papel de la experiencia colonial en la constitución del sí mismo occidental —en este caso, en la difusión de su fetiche ilustrado, civilizatorio—[20].

Finalmente, la historia ejemplifica los riesgos y las paradojas del proyecto colonial de construcción de la realidad. La maniobra del Cabildo del Cusco pone de manifiesto que la creación de un gobernador podía volverse en su contra. Mediante los mismos actos con los que Pizarro instaló los cabildos con el fin de consolidar su gobernación, esta se hizo más real pero menos controlable. Por un lado, dejó de ser el único representante establecido del orden real; por el otro, en el acto mágico de transformación a través del cual Pizarro nombró a un cabildo y fue reconocido y legitimado por él, tanto el cabildo como el gobernador reconocieron al rey. Una vez concluido el acto, un cabildo, si bien subordinado a su gobernador, podía recurrir a la fuente última de su origen —el mago—.

Parte 2: Denominando "rescate" a un rescate

La segunda parte de la historia tiende un puente entre el tesoro de Villac-Umu, que sirvió como rescate y servicio, con la aparente anomalía en el registro de la fundición de 1535. Está compuesta de una serie de pequeños eventos, todos ellos surgidos de la disputa entre Pizarro y el consejo del Cusco. Si los giros en la historia hacen que sea difícil de seguir, le ruego al lector que tenga en cuenta que era por lo menos igual de oscura para quienes participaron en ella, lo que contribuyó a ponerla, con el tiempo, fuera del control de cualquiera.

El episodio del rescate se volvería significativo porque tuvo lugar en un momento liminal del incipiente orden colonial español: cuando Pizarro estaba dejando de ser el jefe de una compañía para convertirse en un gobernador. A su vez, esta transición ocurrió cuando él estaba esperando noticias de Almagro, quien tenía la orden de luchar o de comprar a Pedro de Alvarado, y dado que Alvarado era más poderoso, cualquiera de las dos tareas requeriría de nuevos fondos. Y, sin embargo, en ese momento ya no existía una compañía y, por lo tanto, tampoco un *montón* común que Pizarro pudiese utilizar para cubrir los gastos inesperados. Por esa razón, al mismo tiempo que envió a Quincoçes al Cusco, Pizarro fue a Pachacámac en busca del tesoro de la huaca[21], e incluso trató de recomponer la compañía, haciendo que todo el metal hallado a lo largo del siguiente año fuera parte de una nueva recompensa común (AGI , Ec 496b, f. 755v), aunque con poca fortuna.

---

20 Sobre la importancia de una circulación de ideas colonial-metropolitana en los casos británico y holandés, véanse Ann Stoler 1995; Richard Helgerson 1992; y Frederick Cooper y Stoler 1997.

21 No fue impelido por un impulso civilizatorio "para ver la tierra", como el conquistador Pedro Pizarro dice ([1571] 1965:199) y las narrativas actuales repiten a menudo. Pizarro tuvo tan mala suerte al encontrar el tesoro de la huaca como su hermano Hernando la tuvo en 1533. Él trajo desde la costa solo 872 pesos que fueron fundidos el 2 de julio como "oro de compañía" (Cook 1968:87).

Así, el rescate de Villac-Umu llegó justo a tiempo: a partir de él se acuñaron 20,000 marcos, los cuales le fueron entregados a Alvarado conforme al acuerdo alcanzado con Almagro. El único problema que quedaba era fijar el *status* del metal. Quincoçes llegó a Jauja a mediados de agosto y entregó el rescate y servicio a Jerónimo de Aliaga, en su calidad de contador real. Aliaga lo pesó y se lo entregó al veedor real, García de Salçedo, como depósito hasta que el tesorero real, Pedro Riquelme, regresara de la costa (donde estaba fundando la simulada ciudad de San Gallán como comisionado de Pizarro). Pero cuando Pizarro tuvo la plata acuñada, no se registró ni se pagó el quinto real al rey (Berlanga [1535] 1868:244, 247, 281).

El gobernador y los oficiales reales trabajaron en equipo para ocultar el fraude. Pizarro trató de hacer que el servicio se desvaneciera. Envió al capitán Hernando de Soto al Cusco con las instrucciones verbales para pedir al cabildo que lo anulara y lo convirtiera en una donación a él mismo, y más tarde a Almagro (Berlanga [1535] 1868:256, 272)[22]. En caso este plan fracasase, le ordenó a Soto —esta vez por escrito— que hiciera cumplir las ordenanzas del 26 de marzo, procediendo contra aquellos que las hubieses violado (AGI, P 90a, n. 1, r. 5). El ítem 2 prohibía a cualquier conquistador tomar el oro, la plata o ropa de los Indios del Cusco, o cualquier otra cosa que ellos no entregarían voluntariamente, y establecía una pena de 500 pesos de oro y la confiscación, que se aplicaría "a quien e como viere que conviniere" (PML, MA 155, ff. 180-180v).

Si bien cualquier plan hubiera resuelto el problema, el estatus y el destino del dinero siguió siendo ambiguo, porque en ese momento Pizarro no podía definir él solo el orden de las cosas, qué era *qué*. En Jauja, el 23 de mayo de 1534, había recibido una Real Cédula con las instrucciones generales sobre cómo proceder en la distribución de las encomiendas. En ella, Carlos V ordenó que las cabeceras indias (pueblos principales) fueran reservadas para él (AGI, L 565, l. 1, f. 118v), lo que incluía claramente al Cusco. Pizarro no hizo cumplir la perturbadora instrucción hasta que, como en el Cusco, su creación invocó el discurso civilizatorio para rebelarse contra él: el 27 de junio, el cabildo de Jauja hizo un requerimiento a Pizarro, pidiéndole —entre otras cosas— que levantara las restricciones para la obtención de oro y plata en el Cusco, porque de ella siguieron muchas consecuencias negativas para la tierra, y "su Magestad es muy deservido" (Berlanga [1535] 1868:294). La respuesta de Pizarro fue doble. Por un lado, apeló al riesgo de un levantamiento Indio como una razón para mantener la prohibición; por el otro, reapropiándose del discurso civilizatorio, dijo que Su Majestad había ordenado "que se [le] señalen y dejen los caciques y cabeçeras de provinçias..., e por ser aquella ciudad del Cuzco la cabeçera y el señor della el principal se le ha dado e señalado"; por lo tanto, todo lo que había en el Cusco o que le pertenecía a Manco o a sus antecesores era del rey (ibíd.: 301).

22 Para controlar el consejo, nombró también a Soto como nuevo teniente gobernador y a su hermano Juan como capitán general.

Este cambio drástico en el orden de las cosas permitió a Pizarro contener la insatisfacción de sus hombres y aparecer así como un amante vasallo frente a su rey cuando más lo necesitaba (recuérdese la amenaza de Alvarado), pero socavó el marco que pretendía aplicar al rescate de Villac-Umu: ya sea por medio del servicio o la encomienda, este pertenecía a Carlos V. El fraude no tuvo consecuencias inmediatas tan solo porque para entonces la "rivalidad estructural" (Lockhart 1972:75) entre los agentes del rey y el probable gobernador se había convertido en una alianza. El tesorero real, Riquelme, ayudó a Pizarro contra Alvarado al fundar una ciudad en la costa, mientras que, a cambio, Pizarro robó y destruyó una probanza que había hecho en contra de Riquelme en 1532 (AGI, P 28, r. 55; Berlanga 1868:246), le otorgó una gran encomienda (en Lee 1926:7-8) y le concedió el derecho a *tratar* oro y plata en la costa —de donde obtuvo 1,956 pesos de oro (Cook 1968:84)—. Como resultado, cuando Aliaga, el contador interino que había recibido el rescate / servicio en Jauja, instó más tarde a Riquelme a que se lo solicitara a Pizarro, él se negó (Berlanga 1868:252). Pero el problema no fue resuelto y, de hecho, solo empeoró.

Parte 3: "Todo lo [que era] sólido se desvanec[ió] en el aire"

La segunda parte de la historia sugiere que si, como sostiene Lockhart (1972:65-89), las luchas intestinas guiaron los actos de los conquistadores, dichas luchas no solo involucraron la distribución del poder político y las recompensas monetarias, sino la capacidad de definir el orden a un nivel más fundamental —¿qué era *qué*—. En este juego de nombrar las cosas y darles significado, un jugador muy efectivo resultó siendo el más débil sobre el terreno: la Corona. En los mismos actos en que los conquistadores del Cusco defenestraron a Pizarro, y Pizarro defenestró al cabildo de Jauja, fue abierta una puerta para un desafío radical al orden de las cosas tal como lo comprendían los conquistadores y el gobernador. El desafío explica el extraño ritmo de la fundición de 1535 en el Cusco, y obliga a un cambio en las comprensiones pasadas y presentes de las razones que desencadenaron la guerra de Manco Inca.

Tal como se mencionó antes, la fundición registró solo tres ingresos entre el 20 y el 30 de mayo, luego paró por completo durante todo el mes de junio, y entre el 3 y el 22 de julio registró 173 ingresos (*Fundición*… [1535] 1868:503-82). Lo que explica este extraño ritmo es que a finales de mayo, Jerónimo de Aliaga, por entonces contador general interino, puso el problema sobre la mesa: dijo públicamente que estaba planeando hacerle un requerimiento a Pizarro, pidiéndole todo el oro y la plata (rescate / servicio y fundición) para que le fueran entregados al rey, tal como se había declarado que debía ser (Berlanga 1868:250-252). Si bien no queda claro si en realidad Aliaga hizo lo que declaró, la amenaza que planteó su anuncio fue lo suficientemente real como para evitar que todos los conquistadores llevaran metal a la fundición. En otras palabras, el cambio radical en el orden de las cosas que significaba hacer que la ciudad, los Incas y todos sus tesoros fueran del rey, era posible.

El hecho de que el oro y la plata de todos estuvieran en el aire dio pie a dos respuestas opuestas. La primera fue sacar ventaja de esto. El tesorero, el veedor y el adjunto del contador visitaron a los conquistadores, ofreciéndoles intercambiar sus inciertas posesiones por metal limpio —por supuesto, con un descuento—. Este fue un hábil uso de su posición: dado que ellos eran los guardianes de la marca real, podían desplegar el poder mágico de transformación que ostentaba el rey, convirtiendo las cosas que eran frágiles en su "coseidad" en otras sólidas (y seguras). En otras palabras, la idea de que los objetos son inestables en su "objetevidad" (Thomas 1991) era magistralmente conocida hace cuatro siglos —por lo menos—. Varios hombres aceptaron el trato (Berlanga 1868:260, 262, 266, 273, 277, 290), y más tarde lamentaron su pérdida, pero nunca tan fuerte como para poner en riesgo todo el "secreto a voces" (Taussig 1999) —el hecho de que no tenían ningún derecho a él—.

La segunda respuesta fue la de deshacer el giro en sensatez sobre lo que significaba "el Cuzco pertenece al rey", una tarea con tres caras. Primero, Pizarro trató de proteger las endebles positividades que estaban en funcionamiento descalificando a Aliaga: lo acusó de "anda[r] buscando cosas nuevas" y de "[ser] un cizañador" (Berlanga, 1868:250-252) —algo muy parecido a que alguien que se niega a unirse a una guerra fuese acusado de crear disidencia y etiquetado como antipatriota—. Segundo, le encargó el asunto a un licenciado llamado Calderón, y después de que él astutamente declarara que el metal de la fundición era de los conquistadores (Berlanga [1536] 1921:44)[23], Diego de Mercado reemplazó a Aliaga como contador de la fundición el 30 de mayo (*Fundición...* [1535] 1868). Por último, el 20 de junio Pizarro envió una carta críptica a Juan Vázquez de Molina, sobrino del todopoderoso secretario de estado de Carlos V, Francisco de los Cobos, y más tarde secretario él mismo (Lynch, 1998), mencionando más de una vez un servicio que nunca queda claramente establecido, con la esperanza de que Molina se hiciese cargo de su negocio en España, así como él se hizo cargo del de Molina en el Perú (AGI, P 192, n. 1. r. 10).

La historia podría haber terminado ahí; sin embargo, justo cuando Pizarro parecía haber recuperado la capacidad de definir lo que significaban las cosas, nuevos eventos lo desafiaron: el 20 de agosto de 1535, Fray Tomás de Berlanga, obispo de Panamá, encargado por Carlos V para investigar sobre diversas materias, comenzó su trabajo en Lima. Si bien Pizarro no le permitió ir al interior, pretextando el peligro de un levantamiento Indio, el obispo logró interrogar a quince testigos en Lima, y a dos más en Panamá. También obtuvo copias del requerimiento del 27 de junio de 1534 hecho por el cabildo de Jauja a Pizarro, y de la respuesta de Pizarro. El resulta-

23 Aunque el expediente judicial se perdió, existen indicios de la estrategia elegida para enterrar el problema: en julio de 1535, Pedro Sancho, notario de la fundación del Cusco, y Diego de Naruáez, notario del cabildo del Cusco después de él, juraron que las ordenanzas de Pizarro nunca habían sido proclamadas (ambos mintieron, y no es por casualidad que el primer libro del cabildo del Cusco, donde se registraron las ordenanzas, haya estado desaparecido hasta 1572). De haber conseguido Pizarro reorientar el rescate / servicio hacía sí mismo, esto habría disminuido parte del problema.

do de su investigación y su informe son los documentos a los que me he referido como "Berlanga [1535] 1868" y "Berlanga [1536] 1921". Sin él, la parte 2 de la historia hubiese estado bien enterrada, la parte 3 hubiera sido ininteligible (una simple anomalía en el registro de la fundición), y la parte 4 impensable.

Parte 4: *Por qué apostar un barril de conservas es hacer una cosa errada*

En agosto de 1535 los conquistadores estaban dispersos por todo el imperio y la facción de Manco Inca se estaba preparando para librar una guerra. La guerra comenzó ocho meses después, en mayo de 1536, cuando el Inca finalmente logró salir del Cusco y escapar del control de los españoles, embaucándolos —o así dicen los relatos de los conquistadores y repiten los cronistas del siglo XVI—. Guiados por el relato general de una guerra de resistencia con un inicio de película, los actuales relatos de la conquista Inca presentan la guerra como la meta y realización de Manco. Yo sugiero, sin embargo, que si la guerra fue el resultado de la insatisfacción de la facción de Manco ante la forma que iban adquiriendo las cosas, también fue un intento de algunos conquistadores por resolver lo que era, por entonces, un problema que se iba agravando. En última instancia, el problema fue que habían caído presos del discurso civilizatorio que habían utilizado estratégicamente más de una vez —una rémora civilizatoria—. La perspectiva de una guerra encajaba, entonces, aunque por diferentes razones, en los objetivos de ambas partes. No había truco.

Desde agosto de 1535 hasta el comienzo real de la guerra, hubo una usurpación constante de la autoridad del Inca por parte de los españoles. Después de que Pizarro salió del Cusco hacia la costa, sus hermanos Juan y Gonzalo supeditaron a Manco bajo su control; en dos oportunidades trató de salir de la ciudad, y en dos oportunidades lo capturaron y trajeron de vuelta[24]. A estos intentos, y al hecho de que algunos españoles fueron asesinados cuando visitaban sus encomiendas, le siguió una espiral de degradaciones del estatus de Manco. La secuencia incluyó arrojar al Inca a la prisión, tomar a algunas de sus mujeres por la fuerza, e incluso violar a algunas, humillándolo con acciones tales como quemarle las cejas u orinar sobre él, y hacerle pedidos de oro. La iteración y la incertidumbre reinaron durante todo el periodo[25].

24 La primera vez fue hacia finales de octubre de 1535, por la noche, y Manco rodeado por un gran número de sirvientes; el segundo intento fue menos conspicuo, pero también fracasó (Cieza 90, 1996:311-313; Molina 1968:87).

25 Véanse Tito Cussi 1985:8-20 y ARC, Bet. 5, ff. 724, 738v, 919, 977; Cristóbal de Molina (1968:87), *Causa...* 1540 1889; Oviedo 1959: libro 47, Caps. 7 y 8); Juan Gómez Malaver y Pedro de Oñate 1889:278; AGI, Ec 1007c, pza. 1; y P 90a, n. 1, r. 11, ff. 1-567. Sobre la violación, véase Catherine Julian 2000c. La permanente incertidumbre, una técnica estudiada que da lugar a la suspensión de cualquier contexto para la acción y el sí mismo, hoy forma parte de la experticia occidental de tortura; fue ampliamente utilizada por los franceses durante la guerra de liberación argelina (Branche 2001:133), y está siendo empleada por los Estados Unidos en el centro de detención de Guantánamo (Ratner y Ray 2004).

El Inca permaneció en esta condición humillante hasta que Hernando Pizarro llegó al Cusco en febrero de 1536. El mayor de los hermanos Pizarro se había ido a España antes de la muerte de Atahualpa para entregar un anticipo del quinto real y cuidar de varios asuntos de la empresa familiar en la corte (entre ellos la obtención de setenta leguas adicionales para la gobernación de Pizarro). A su regreso, Pizarro lo envió para que sustituya a Juan como teniente gobernador del Cusco. Hernando liberó a Manco y jugó al buen policía, a la vez que le pidió en repetidas ocasiones oro y plata a cambio de protección contra otros cristianos. Esto continuó así hasta mediados de abril, cuando Villac-Umu, el supremo sacerdote del Sol, regresó a la ciudad después de haber desertado de la expedición de Diego de Almagro a Chile. Juntos, ambos Incas le hicieron una jugada a Hernando, que es citada con frecuencia: después de haber ganado su confianza, Manco obtuvo el permiso de Hernando para dejar la ciudad y llevar a cabo algunas celebraciones en el cercano valle de Yucay, con la promesa de traer a su regreso la estatua de oro macizo de Huayna Cápac, padre de Manco. Salieron de la ciudad el 18 de abril y regresaron a principios de mayo, tan solo para librar la guerra más feroz.

¿Por qué Hernando cometió tan gran "error"? La respuesta implícita o explícita que brindan los relatos de los conquistadores y los cronistas del siglo XVI es que se trató de un truco perfecto: Manco ocultó muy bien sus intenciones, y la codicia de Hernando se encargó del resto. Sin embargo, Hernando no fue engañado. Como muchos veteranos del Perú —tanto amigos como enemigos de Hernando— declararon en un juicio en 1543, en el Cusco era "público y notorio" que Manco y Villac-Umu se marchaban para levantarse en armas. Varios conquistadores se lo dijeron insistentemente a Hernando, algunos de ellos urgidos a hacerlo por mujeres de alto rango temerosas de la ira de Manco si se las arreglaba para escapar[26]. Más aún, el cabildo del Cusco le hizo un requerimiento a Hernando, ante notario, pidiéndole que tomara prisioneros a ambos Incas de una vez por todas (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, e.g., ff. 139v, 166v, 192).

¿Por qué, entonces, Hernando dejó ir a Manco? Sostengo que fue una decisión deliberada impulsada por un cálculo político riesgoso. La guerra tuvo la oportunidad de comenzar, ya que, a consecuencia de la serie de eventos en juego, Pizarro afrontaba tantos problemas como Manco. Hernando llegó a Lima desde España, cuando Berlanga, el enviado de Carlos V, había hecho la mayor parte de su averiguación y empezó a interrogar en detalle a Pizarro y a los oficiales reales sobre todo lo que había encontrado contrario a los intereses del rey. Entre otros, Berlanga se refirió a dos puntos sensibles: pidió que se le entregara al rey el servicio de 1534, y que el Cusco y Manco Inca fueran encomienda del

26 Una hermana clasificatoria de Manco le dijo a su cónyuge, el capitán Hernán Ponce de León, que a Manco no se le debía permitir partir y que Villac Umu había llegado al Cusco para llevárselo. Ella corroboró su versión ante Hernando (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, ff. 166v, 473v). Doña Beatriz Yupangui, hija de Huayna Cápac, le dijo lo mismo a su cónyuge, el conquistador Mancio Sierra (AGI, L 205, n. 1, ff. 11, 13); Hernando, para encubrir su plan, amenazó a Mansio con matar a Doña Yupangui (ARC, Bet. 5, f. 1053).

rey ([1535] 1868:311-313). El primer pedido significó, por una parte, que Pizarro tenía que devolver 100,000 a 200,000 pesos[27]. Esta no era una cantidad pequeña: 8,000 a 40,000 era el ingreso anual de un marqués o duque (Domínguez Ortiz 1974:113), y 68,758 fue la parte que obtuvo Pizarro del rescate de Atahualpa (Arocena 1986:238). Más aún, el pedido acusaba implícitamente de fraude a Pizarro y a algunos otros conquistadores principales. Encomendar el Cusco y Manco Inca en el rey tenía un gran impacto monetario: tal como Berlanga le dijo a Carlos V al informarle de los hallazgos de su indagación, todos los tesoros de los anteriores Incas eran del rey debido a que no se habían obtenido a través de la conquista, tal como Pizarro lo había declarado en su respuesta al requerimiento del cabildo de Jauja, y también había dado una ordenanza diciendo que todo el oro y la plata hallados en el Cusco iban a ser embargados; por lo tanto, todo el metal registrado en la fundición de 1535 tenía que ser devuelto al rey ([1536] 1921 :43-44).

Cuando fue interrogado, Pizarro rechazó las acusaciones de Berlanga con respuestas evasivas y mentiras, sosteniendo ser el defensor del rey. En cuanto al Cusco y a Manco Inca, le dijo a Berlanga que había informado al rey sobre esto y que ya no había nada que hacer en ese momento. No hizo referencia alguna al servicio, pero cinco días más tarde envió una carta a Carlos V señalando que este servicio nunca se había ejecutado —que todo había sido un malentendido, pero que él se lo daría como si fuera de él mismo, cosa que nunca hizo (AGI, L 566, ff. 324-325)—. Al mismo tiempo, Hernando envió al rey su propia carta, la que siembra dudas sobre el informe de Berlanga, no negando las acusaciones, sino sustituyendo el marco legal de la corte con necesidades locales; dijo que era "muy temprano" para enviar a alguien a pedir el tipo de cosas que Berlanga pedía (H. Pizarro [1535] 1959).

Esto apunta al problema político que subyacía al problema monetario: el discurso civilizatorio, después de haber legitimado los actos de transformación mágica de Pizarro y que sirvió en los momentos de resistencia de los conquistadores, volvía para darles caza. Berlanga claramente trató de imponer el orden de cosas del rey sobre las dinámicas locales coloniales. La demanda definitiva fue que lo que había sido propiedad de los anteriores señores o propiedad pública ahora pertenecían al rey, puesto que él era el heredero de la soberanía de los señores nativos (Pietschmann 1989)[28]. Si bien este era el marco legal de todas las conquistas españolas, lograr que se cumpla significaba un avance con respecto al carácter ambiguo de las compañías de conquista, revirtiendo, en la

27 El metal del rescate nunca fue estimado. Berlanga lo calculó en 100,000 pesos, pero 35,000 marcos y 30,000 pesos puede tener un valor de hasta 200,000 pesos, como los valorizó Sierra (AGI, P 107, r. 2, f. 7).

28 El informe de Berlanga fue parte de un intento más amplio de fortalecer el control del rey sobre la expansión colonial española, un intento que se reflejó en el lenguaje de las capitulaciones (los acuerdos legales entre la Corona y el jefe de una compañía), que progresivamente dejó de ser un contrato para convertirse en una *merced* (Pietschmann 1987).

práctica, el *status quo* que había pautado el rescate de Atahualpa[29]. El cambio significaba no solo una pérdida económica para los conquistadores, sino que también se oponía a su ambición de ser los señores absolutos de los vasallos a la manera medieval, enraizada en su auto-imagen de hombres al servicio de Dios y de Su Majestad que merecían recompensas —antes que percibirse a sí mismos como soldados (Lockhart 1972:17-22)—.

El informe del obispo desencadenó acciones concretas en España. Poco después de que llegara a la corte, el procurador del rey acusó a sus principales protagonistas de haber cometido un fraude importante en contra de la Real Hacienda (AGI, P 90a, n. 1 r. 13), y, en julio de 1536, la Corona comisionó al obispo Valverde (entonces en España) para que actuara sobre el asunto, castigando a quien tuviera que castigar, y para que recuperara el servicio y el total de la fundición de 1535 hecha en el Cusco (*Comisión* [1536] 1943; *Instrucción* 1536 [1943b]). En este escenario, permitir que Manco Inca se rebele era lo razonable: separaría el vínculo entre el rey y las riquezas del Cusco, rediseñaría el paisaje significante y enterraría, literalmente, la maniobra bajo una pila de cenizas. Hernando quiso eliminar a Manco de la ecuación —una estratagema que Berlanga previó y trató de frustrar[30]— porque el Inca encarnaba al señor nativo que el rey necesitaba tanto para hacer que la cabecera significara algo (tenía que haber un Inca para que Cusco fuera una encomienda) como para hacer suya la propiedad de todos los anteriores señores. La guerra también cambió el paisaje significante: una vez terminado el conflicto, las reclamaciones de la Corona sobre el Cusco y Manco y, por lo tanto, sobre la producción total de la fundición de 1535, parecerían descabelladas e inimaginables[31]. Por último, la guerra hizo perder de vista las razones detrás de la estratagema de Hernando, la retórica del "asunto de guerra" y la narrativa de la supervivencia de un puñado de hombres frente a masas de indios rebeldes mistificaron todos los eventos. Es por eso que, cuando en abril de 1536, justo después de que Manco salió del Cusco para siempre, Juan Bautista Ordóñez le dijo en tono de broma a Hernando que "le apostaría un barril de conserva que que (sic) no bolvería más el dicho ynga sy no fuese de guerra", Hernando respondió con brusquedad (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 167v); no encontró gracioso que alguien inadvertidamente hiciera evidente su maniobra.

29 De acuerdo a la legislación castellana medieval, cuando un capitán de su majestad capturaba a un señor, todo lo que le pertenecía al señor le pertenecía al rey, ya que el capitán era su subordinado (Partida 2, título 25, ley 5). Este progreso del orden real fue impulsado probablemente por la magnitud del rescate, diez veces mayor que el de la primera fundición de México (Loredo 1958:122).

30 Consciente de la situación en el Cusco y del papel clave de Manco, el obispo había pedido a Pizarro que, en caso el Inca se rebelara, no sería ejecutado sino encarcelado y enviado a España (Berlanga [1535] 1868:311).

31 Solo resurgirá el reclamo sobre el servicio, para terminar siendo en la década de 1560 una pieza más en un juicio por tributos contra los Pizarro (AGI, L 566, l. 4, ff. 322, 324-325).

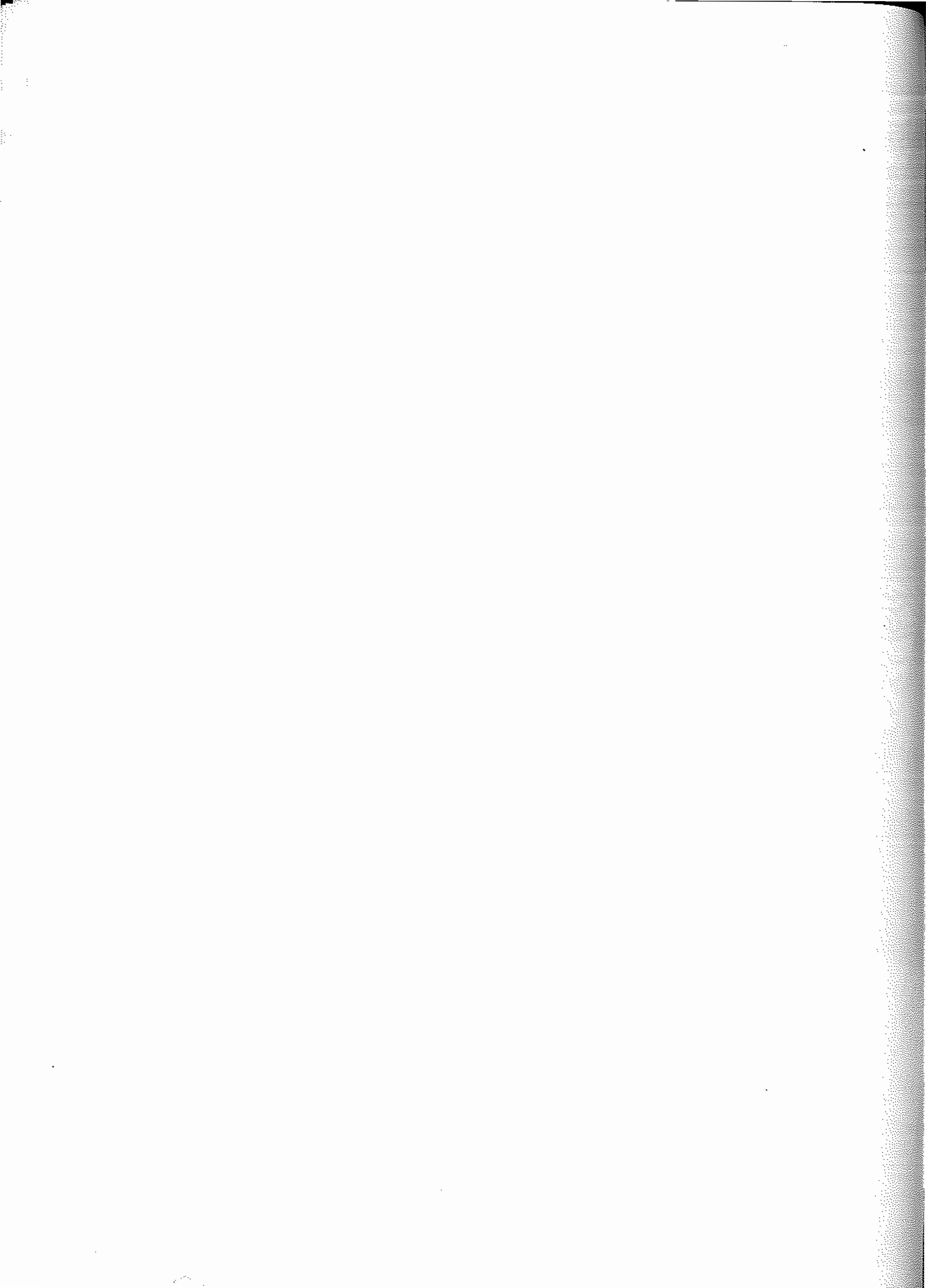




CAPÍTULO 4

Ilusiones de supremacía:

La **guerra** de **Manco Inca** y lo normal colonial



Este capítulo analiza la guerra conducida por Manco Inca entre mayo de 1536, cuando atacó al Cusco, y abril de 1537, cuando el regreso de Chile de la expedición encabezada por Diego de Almagro y el Inca Paullu la detuvo. Durante este tiempo, Cusco fue sitiado por un enorme ejército, Lima atacada y fueron asesinados todos los españoles que estaban entre ambas ciudades. La guerra, el desafío más serio que enfrentaron los españoles, juega un rol prominente en todas las narrativas acerca de la conquista Inca y la fundación de la nación peruana. En general, los investigadores contemporáneos privilegian una imagen en la que las dos partes luchan entre sí en un sinfín de encuentros heroicos. Los actos (bastante repetitivos) son transparentes para el lector, como también lo son las dinámicas que los activan: reflejan la lógica auto-evidente de la acción militar. En lo que sigue sugiero que esto es una ilusión que fue bien construida en el siglo XVI, una consecuencia de la forma en la que los conquistadores *eligieron* retratar la guerra en sus narrativas públicas: como una lucha heroica en la que, aparte de la gracia de Dios, su experiencia militar y valentía les permitió superar su abrumadora inferioridad numérica. Son, en otras palabras, celebraciones de la supremacía española contra viento y marea[1]. Este marco es importante por partida doble. En términos de las dinámicas del siglo XVI, establece el escenario para la comprensión del subsiguiente régimen colonial como un asunto del ejercicio de esa (supuesta) superioridad. En términos de los relatos actuales, independientemente de si celebran o no el intento de Manco Inca, las formas empleadas para narrar la guerra terminan re-inscribiendo mitos aún vigentes acerca de la superioridad occidental. En ambos contextos, el Otro aparece ya sea como resistiendo obstinadamente o como tratando constantemente de ponerse al día con el hombre moderno (género intencionado), incapaz de competir como diferente pero igual.

1 Estoy en deuda con el análisis que hace Clendinnen (1991) sobre la conquista de México por señalar la importancia de narrar cómo se logra la victoria.

El objetivo del presente capítulo es revisitar la guerra de Manco Inca en un intento de promover nuevas visibilidades. Para este fin, me basaré en diferentes conceptos. Si la conquista, una transición desde el contacto hasta la dominación, es un periodo de producción activa de realidad, esta producción es asimétrica. Si una formación de poder es concebida como un continuo que abarca la dominación y la hegemonía, la primera relacionada con el ejercicio directo del control impuesto por un aparato visible en actos reconocibles, y la segunda expresando la capacidad para definir el orden cotidiano de las cosas más allá del ejercicio efectivo de la violencia (Gramsci 1992, Williams 1977, los Comaroff 1991), entonces Incas y españoles se hallaban en extremos opuestos. Las acciones de estos últimos fueron, incluso en un medio inestable, una franca alteración del orden de las cosas, mientras que lo opuesto es cierto en el caso de Manco. Para él, la guerra se trataba tanto de aniquilar a sus adversarios como de confirmar que la hegemonía Inca, la constelación tácita sobre la cual había funcionado el orden hasta seis años antes, era válida "como de costumbre". La producción de orden, y la distinción entre revalidarlo y crearlo, jugó un papel central durante la guerra.

Dado que todas las partes estaban involucradas en una lucha por el significado, con el fin de ser efectivas, sus sucesivos intentos de lograr la supremacía dieron lugar a un proceso de observación y copia. Lejos de ser un escenario claramente militar, el cerco asemejaba un terreno significativo tipo-mosaico en el que la mímesis (Taussig 1993) pasó a ser una forma primordial de interacción. La cadena de actos miméticos revela, a su vez, que Incas y españoles tuvieron más en común que lo que las narrativas del siglo XVI (y la mayoría de las actuales) están dispuestas a admitir. La amenaza que planteó esta similitud a la pretensión de dominio de los conquistadores fue doble: la distinción se volvió elusiva, al igual que la supremacía, ya que los actos de copia siempre pudieron multiplicarse. Y sin embargo, los actos de los pueblos nativos durante la guerra no necesariamente giraron en torno a los españoles, tal como estos últimos sugieren en sus relatos; más bien, a menudo los primeros siguieron sus propias agendas, lo que dispersó el centro político de gravedad. Son estos desafíos al deseo de dominio de los españoles los que, sugiero, requirieron que el orden fuese definido, no en el campo de batalla, sino en interacciones cotidianas —y de una manera particularmente violenta—. En arenas cotidianas aparentemente irrelevantes, como los viajes y el alojamiento, las *pulsaciones* hegemónicas de los conquistadores funcionaron como "estructuras de sentimiento" (Williams 1977), formas de ser y pensar vividas activamente que desafiaban el proyecto hegemónico de Manco porque prefiguraban un orden alternativo, lo normal colonial.

Hegemonía y deficiencia mental

Para narrar el cerco al Cusco, relatos pasados y presentes deben prestar atención a su rasgo más llamativo, las asimetrías entre las partes. En el Cusco hubo, inicialmente, unos 180 españoles y 100 caballos, y cerca de 1,000 indios luchando contra Manco, mientras que los sitiadores oscilaron entre los 100,000 y los 400,000. Al finalizar, habían muerto unos 20 españoles y cerca de 30 caballos, mientras que en el lado de Manco las pérdidas ascendían a decenas de miles de personas[2]. Estudios militares especializados sobre el asedio coinciden en destacar la superioridad del armamento y las tácticas españolas. Los Incas no tenían ni armas eficaces de defensa contra las espadas y lanzas (aparentemente las armas de fuego jugaron un papel de menor importancia), ni armas ofensivas contra las armaduras y los cascos de acero (Guilmartin 1991). Además, fueron incapaces de detener las cargas de caballería (Himmerich y Valencia 1998), que resultaron letales[3]. Los hombres de Manco trataron de contrarrestar este desequilibrio de muchas maneras, pero nunca lograron desafiarlo en lo fundamental.

Los relatos españoles del siglo XVI abordan esta desproporción de recursos organizando las narraciones como una (larga) sucesión de ataques masivos y resistencia heroica llevada adelante por cargas de caballería, una trama que puntúan algunos encuentros épicos y atrevidos contraataques españoles. Los estudiosos actuales (e.g., Hemming 1993:184-217; Guillén Guillén 1979:51-80, 1994:81-106; Del Busto 1994:223-260, 2000: 2:269-291) adoptan en gran medida el mismo esquema narrativo. El resultado es una clara imagen construida con formas militares: los Incas lucharon con valentía, los españoles, gracias a su ventaja, lograron sobrevivir. Dado que todos los actores le atribuyen el mismo significado a los acontecimientos, las diferencias culturales desaparecen o se mencionan solo como notas a pie de página. La lógica que guía todos los actos es una lógica militar (occidental) auto-evidente. Igualmente importante, es que los conquistadores, a pesar de su situación desesperada, parecen tener el control sobre todos los eventos; su superioridad (manifiesta en su supervivencia contra toda adversidad) asegura, a su vez, su distinción.

Esta imagen se ajusta a agendas políticas vigentes hoy en día y metas y silencios de los relatos españoles del siglo XVI, aunque por razones diferentes. Mientras que los estudiosos actuales a menudo tratan de colocar a los pueblos indígenas y a los españoles en las mismas condiciones, rechazando cualquier señal de inferioridad, los hombres del Cusco, preocupados por la forma en la que serían vistos en España, privilegiaron imágenes de una lucha heroica en la cual mantenían la con-

2 Sobre las bajas españolas, véanse Himmerich y Valencia 1998:402. Las bajas Incas estuvieron en el rango de 20,000, según un hombre de Cusco, Diego de Baçán (AGI, P 90a, n.1, r.11, f. 275v), a 50,000 según fuentes Incas reportadas por el cronista Cieza de León ([c.1553] 21, 1991: 98).

3 Para dar una idea de lo importante que fue esto, incluso una infantería europea bien entrenada podía sufrir pérdidas de más del sesenta por ciento si se la agarraba desprevenida (Haythornthwaite 1979:52).

fianza en sí mismos, y silenciaron la incertidumbre y la oscuridad de la guerra. Sin embargo, ni los cristianos estaban seguros de sí mismos ni de su superioridad, por lo tanto su distinción, eran manifiestas –ni siquiera para ellos mismos.

Un buen punto de acceso para empezar a deshacer estos silencios, promoviendo otras visibilidades, es revisar ideas comunes sobre cómo se libró la guerra. En particular, uno puede cuestionar las lecturas superficiales del hecho de que los ataques de Manco estuvieron estrechamente coordinados con el calendario lunar. Si bien los conquistadores que lucharon en el cerco, se refieren con frecuencia al ciclo lunar en sus probanzas, en sus relatos lo silencian. De todas sus narraciones para el consumo público, solo lo menciona una, el anónimo la *Relación del sitio* (RS [c. 1539] 1879), y de una manera más bien casual; la trama se centra en los ataques masivos y las valientes cargas de caballería. Los estudiosos actuales por lo general tampoco lo mencionan; si lo hacen, lo presentan ya sea como una curiosidad o como una desventaja lamentable, dado que los hombres del Cusco estaban preparados para defenderse cada luna llena y para lanzar contraataques y expediciones para obtener alimentos cada luna nueva. Incluso enriquecedores estudios acerca de los fundamentos ideológicos de la guerra Inca la consideran un "conservadurismo sorprendente" con efectos "negativos" (Ziólkowski 1985:161, 1996:230).

Hay claramente una preocupación política: el ritmo lunar es visto como algo degradante como para ser mencionado. Yo sostengo, sin embargo, que la estricta observancia del ciclo lunar era solo lógica. La guerra de Manco Inca no fue simplemente un intento de aniquilar a los españoles y recuperar su autoridad; fue también un intento de revalidar los principios sobre los cuales descansaba esa autoridad. Sus tácticas no expresaban conservadurismo sino política. Para las comunidades políticas andinas, la guerra era una contienda con dimensiones sobrenaturales. Cada una de las huacas del contendor, su poder y el poder de sus líderes eran elementos activos en el campo de batalla. En lo que respecta a la Luna, esta era una deidad central Inca (Silverblatt 1987), probablemente considerada como un receptáculo y expresión de la energía disponible para él (Ziólkowski 1996:72-80), y de alguna manera relacionada con el Sol, el padre del Inca. Se sigue que debido a su papel de mediador y dado su carácter semi-divino, para un Inca la luna llena era el momento en que su *camac* estaba en su cúspide y, por lo tanto, era el momento adecuado para un ataque. Más aún, la negativa de Manco para alterar el ritmo lunar de los ataques hasta el final, indica no la incapacidad para innovar, sino una clara decisión política: cambiar habría significado reconocer que el modo de poder Incaico, que se manifestaba en la sincronización de acciones militares y fenómenos celestes, probaba no ser efectivo.

La guerra no era por cosas auto-evidentes —si tales cosas existen—, sino, claramente, por el significado de las cosas. El asedio puede ser leído, entonces, como una efectiva disputa cultural acerca de la definición de la realidad y, más precisamente, acerca de la definición de los parámetros culturales válidos que

sostenían cada uno de los proyectos de realidad en contienda. No se trataba solo del *qué*, sino también del *cómo*. Esta lucha por el significado puede estudiarse en una serie de instancias. El ataque inicial tuvo lugar entre el 3 y el 6 de mayo de 1536. El 5 de mayo hubo luna llena, por tanto el momento más propicio para la acción militar[4]. El 6 de mayo, los hombres de Manco al mando de Villac Umu, sumo sacerdote del Sol, tomaron Sacsayhuaman, el complejo religioso-militar que domina la ciudad, y lanzaron un ataque masivo. Pronto, los cristianos se agruparon en unos cuantos edificios en torno a la plaza principal, el único espacio plano, abierto, que ellos podían defender, mientras que el resto de la ciudad estaba en llamas. La ofensiva fue abrumadora. Tal como uno de los sitiados evocó, "era tanta la piedra de las ondas quentraba por las portadas de las puertas, que no parecia sino muy espeso granizo quando mucho graniza el cielo, y tanta la grita de los yndios, que no abia ombre que no tuviese grande temor" (*Sucesos ocurridos (SO)* [1543?] 1884:381). Para hacer frente a los caballos, los hombres de Manco caminaban por la parte superior de las paredes, construyeron barricadas que bloquearon las calles e inundaron los campos. La lucha tuvo lugar sin descanso, día tras día, casa por casa.

El siguiente evento importante fue la caída de Sacsayhuaman nuevamente a manos españolas. La caída, que ha sido justamente señalada como un punto de inflexión en la guerra, también se puede leer como un momento clave de la lucha por demostrar cuál era el orden correcto. Todos los relatos de los testigos españoles, incluida la anónima *Relación*, le atribuyen la idea a Hernando Pizarro —igual que lo hacen muchos estudiosos. Luchando constantemente sin señal de progreso alguna, muchos cristianos comenzaron a sostener que la mejor opción era abandonar el Cusco y escapar hacia la costa. En una reunión crucial, Hernando se negó orgullosamente a abandonar la ciudad que su hermano había ganado y, en un ejemplo del genio militar occidental, sostuvo que sin capturar Sacsayhuaman no podrían resistir mucho más tiempo —o eso dicen—. Esta trama no explica, sin embargo, por qué se lanzó el ataque *en el momento que se lanzó*, ni antes ni después. Comenzó alrededor del 15 de mayo y la fortaleza cayó el 18 o el 19 de mayo; reveladoramente, el 19 de mayo hubo luna nueva, el tiempo menos propicio para Manco Inca.

Uno puede conjeturar que el conocimiento y la agencia local jugaron un papel clave para lograr que los cristianos hicieran lo correcto en el momento adecuado. De hecho, Pazca, un Inca de alto rango y general de las fuerzas nativas dentro de la ciudad, participó en la reunión (Murúa, [1590-1611] 66, 1987:234), lo cual los relatos de los conquistadores silencian. La facción de la élite Inca y los otros grupos nativos en el Cusco no solo facilitaron información, también tuvieron algunas intervenciones cruciales. Cuando el capitán Juan Pizarro fue herido seriamente durante el ataque a Sacsayhuaman (murió poco después), sus hombres se reple-

4 Para todas las fechas lunares, véase: http://paulcarlisle.net/mooncalendar/, visitada en agosto de 2007.

garon, perdiendo mucho de lo que habían ganado hasta ese momento. Hernando Pizarro volvió con refuerzos al día siguiente y encabezó un nuevo ataque (que finalmente resultaría exitoso), pero esa noche el cerco crucial sobre la fortaleza —deteniendo los refuerzos Incas, los alimentos y los suministros militares— fue sostenido en gran medida por los hombres de Pazca (ibíd.: 67, 1987:236)[5].

¿Cuáles fueron las consecuencias de la captura de Sacsayhuaman? Desde un punto de vista militar convencional, permitió un mayor control español sobre la ciudad y contraataques más profundos que obligaron a los hombres de Manco a retroceder un poco. Manco retrocedió a la fortaleza de Ollantaytambo, a unos 30 Km. del Cusco. Además, el balance final de víctimas fue terrible: dos cristianos frente a 1,500-2,000 indios tan solo en la torre principal (*RS* 1879:33, *SO* [1543] 1884:386). Y, sin embargo, la captura no produjo una disminución inmediata en la intensidad de los ataques de Manco, ni un cambio en su patrón general: cada luna llena hubo nuevos intentos de tomar el Cusco, seguidos por pausas y ofrendas rituales cada luna nueva (*RS* [c. 1539] 1879:36, 92)[6]. Sostengo que esta sostenida correspondencia no es conservadurismo, sino más bien una maniobra en la lucha por revalidar la base de la hegemonía Inca; significó doblar la apuesta frente a posibles lecturas negativas de la caída.

En primer lugar, todos los actores nativos podían leer el fracaso como una evidencia del poco valor que tenía el cumplir con las restricciones Incas relacionadas con el Hanan Pacha o mundo de arriba; los hombres de Manco habían sido derrotados incluso habiendo sido dirigidos por el Sumo Sacerdote del Sol —es decir, el fracaso sería una derrota ideológica / religiosa. En segundo lugar, lo podían leer como un indicio de la inferioridad de Manco, porque mientras que él *tuvo* que cumplir con las restricciones, otros no lo tenían que hacer —es decir, una limitación personal. En tercer lugar, muchos podían reclamar el crédito por lo que había pasado. Los Incas en la ciudad podrían desafiar la autoridad de Manco y / o el fundamento particular de su proyecto político, o ambos, y todos los otros grupos étnicos podrían reclamar la victoria de sus propias huacas sobre las de los Incas. Los cristianos, por último, no sólo reafirmaron su poderío militar, sino que también pusieron de manifiesto que eran inmunes a las reglas y restricciones que orientaban la guerra Inca, y validaron una vez más el poder de su huaca.

Existen otros indicios de la lucha de Manco por el sentido que van más allá del calendario lunar, lo cuales cuestionan interpretaciones modernas de la guerra. Al sopesar las causas del fracaso inicial, Hemming, entre otros, menciona el retraso de Manco en el lanzamiento del ataque inicial, y su falta de involucramiento

5 La caída también implicó un cambio de bandos: Tito Cussi (1985:22), hijo de Manco, menciona a dos hermanos clasificatorios de su padre luchando contra él, uno de ellos, Inquil, a quien otras fuentes lo mencionan como capitán principal de Manco (Murúa, 66, 1987:234).

6 En cada luna nueva, al replegarse, los hombres de Manco realizaban ofrendas (*RS* [c.1539]: 1879:36) al Sol, y sacrificaban aves, probablemente con la intención de quitarles poder a las huacas de sus enemigos, tal como había hecho Atahualpa años antes.

personal en el combate (1993:196-197). Aunque ambas explicaciones (la pérdida del factor sorpresa y la falta de conducción) tienen sentido en términos occidentales, van en contra de las reglas de guerra Incas. El "retraso" inicial coincide con la afirmación política general: enfatizar la conexión de los Incas con el *hanan pacha*, atacando cuando era propicio. El hecho de que Manco no comandara el ataque en persona expresa su rango de tipo divino. La participación personal del Inca en batallas estaba reservada como medida excepcional y final (véase el Capítulo 1). Implicaba una prueba abierta y definitiva de su *atao* o suerte bélica, la expresión del apoyo de sus huacas y de sus poderes sobrenaturales. En la medida en que la guerra acababa de empezar, simplemente no hubiera sido correcto, especialmente para alguien que reivindicaba el protocolo Inca. Uno también puede conjeturar que Manco conocía el riesgo planteado por la caballería de los españoles, y sabía de su estrategia de ir a por el jefe cuando estaban en una posición de inferioridad.

Finalmente, el hecho de que *cómo* fue peleada la guerra fue crucial para la élite Inca puede verse en el relato escrito por un Inca, el hijo de Manco Inca, Tito Cussi Yupangui. Él narra un diálogo entre Manco y sus generales después de su retirada a Ollantaytambo. Al criticar a los generales por haber perdido a pesar de su abrumadora superioridad numérica, Manco menciona como paliativos parciales el hecho de no haber estado allí en persona, y el que los españoles recibieron la ayuda de su huaca, Viracocha. No hace mención alguna al armamento. La respuesta de los generales sigue la misma línea y, entre otras razones, critica su ausencia diciendo que él habría sido un medio definitivo para acabar con ellos ([1570] 1985:23-4). Que la guerra fue, en gran medida, una lucha para probar la validez del orden Inca se hace explícita en las instrucciones de Manco a su gente antes de abandonar la zona del Cusco, al finalizar el cerco. Entre otras órdenes estuvo que debían fingir adorar a la huaca de los cristianos —"que son unos paños pintados, los cuales dizen que es Viracochan" (ibid., 26)— y seguir siendo fieles a lo que conocen "porque como beis las vilcas hablan con nosotros y al sol y la luna bemoslos con nuestros ojos y lo questos dizen no lo vemos bien" (= vilcas willkakuna = cosas o seres sagrados)[7].

En resumen, la reintroducción de epistemologías alternativas convierte a la deficiencia mental implícita que subyace al "conservadurismo lamentable" en una apuesta política deliberada, desbaratando viejas taxonomías de la capacidad humana; sin embargo, también reifica la nítida diferencia y distancia entre indios y conquistadores que estos últimos querían transmitir. Ese no fue el caso. A pesar del papel privilegiado que los conquistadores le otorgan en sus narraciones a sus supuestamente eficaces cargas de caballería, ellos no solo se percataron

7 No hay duda de que estos diálogos referidos son estructuralmente particulares; el de Tito Cussi es un relato real, por lo que los tipos de razonamientos y elementos empleados son aquellos que responden a la ideología Inca imperante. Por lo tanto, si bien uno no necesita creer que esto es todo lo que significaba la derrota ante los ojos Incas y étnicos, ciertamente habla de lo que era importante para quienes apoyaban a Manco.

de que el ciclo lunar era mejor para combatir a Manco Inca, sino que también encontraron *necesario* participar en la lucha por el significado. Su intento fue, a su vez, devuelto por Manco Inca. Este intercambio abre las puertas a la mímesis como principio ordenador de los actos, lo cual a su vez difumina las diferencias nítidas entre colonizadores y colonizados. Ambos elementos —difuminación y necesidad— cuestionan las principales ilusiones que los relatos españoles sobre el asedio trataron de transmitir: el carácter distintivo y la supremacía.

Dominio, significado y mímesis

En el Cusco, a mediados de junio de 1536 la guerra se había convertido en un cerco con un ritmo regular. Los ejércitos de Manco, incluso después de su retiro parcial, controlaban la zona más allá de la ciudad y atacaban con regularidad. Tal como reportan todos los relatos, los cristianos permanecían dentro del perímetro urbano, con la excepción de dos contraataques rápidos y una incursión para recoger los muy necesarios alimentos en el cercano valle de Jaquijahuana. Pero no fue tanto así; aunque ningún relato o crónica de los conquistadores lo narra, el 22 de junio de 1536 llevaron a cabo un audaz ataque contra un complejo, en la cima de una colina situada a unos 11 kilómetros al S-SO del Cusco, Huanacaure. La misión fue ejecutada cuidadosamente. El grupo cabalgó por la noche evitando los caminos principales, y desde la parte inferior de la colina se acercaron al enemigo con mucha cautela, arrastrándose en silencio a través del áspero terreno. Al amanecer atacaron el complejo por sorpresa; encontraron poca resistencia, mataron a todos los hombres que estaban en el lugar, y rápidamente se retiraron a la ciudad, tal como dos de los atacantes cuentan en sus probanzas (AGI, L 118-Salas; AGI, P 93, n. 9, r. 6). ¿Por qué llevaron adelante este ataque arriesgado y sin sentido? La respuesta apunta directamente a la lucha por el significado, y abre una nueva dimensión de la misma: la conciencia de los españoles del mismo, y las formas de luchar por él.

Si bien las cumbres de los cerros pueden tener un valor militar, la lejanía de Huanacaure lo hacía indefendible. Estaba ubicado mucho más allá de los límites de la ciudad, en un terreno vertical (Bauer 1998:106-9) inaccesible para la caballería. Ninguna guarnición española podía ser apostada allí. Lo que vuelve sensato al ataque es que Huanacaure era un santuario central religioso y político Inca. Era el lugar donde uno de los primeros antepasados Incas se había convertido en piedra antes de que los Incas descendieran al valle del Cusco, funcionando como una encarnación de la memoria y el poder Inca, tanto un medio como *"lieux de mémoire"* (Nora, 1989). Considerado como portador de una influencia benéfica sobre el reino, recibía ofrendas a lo largo del año y desempeñaba un papel principal en dos ceremonias anuales de gran envergadura, el ritual de iniciación de los nuevos nobles Inca y el ritual imperial de purificación, o *Citua* (MacCormack 1991:101 -116, 171, 191-195). Más relevante aún para el caso en cuestión, Huanacaure era un im-

portante oráculo consultado por el Inca en persona; era un intermediario con el Sol, padre del Inca, y era llevado durante las campañas militares de los Incas para asegurar la victoria (Ziólkowski 1996:65-71, 156-164).

Atacar Huanacaure tiene sentido, entonces, sólo si se abandona la lógica a través de la cual los conquistadores narraron sus acciones: cargas de caballería llenas de confianza que heroicamente enfrentaban los ataques masivos (uno y otra vez). Si bien tiene sentido tan solo a contracorriente de las narrativas de los conquistadores, el ataque encaja bien dentro de una extendida y bien conocida táctica cristiana civilizadora-conquistadora: controlar las creencias locales, como sea que estas fueran expresadas, apabullándolas con creencias cristianas (Alberro, 1994) —por ejemplo, edificando iglesias sobre los templos paganos en Italia, de la misma forma en que serían construidos sobre los santuarios locales en el Cusco, o superponiendo celebraciones religiosas cristianas a las indígenas. El ataque a Huanacaure es un claro ejemplo del mismo tipo de lógica: es un ataque contra una importante huaca Inca, con potencia relacionada con la guerra, llevado a cabo durante la principal celebración del triunfo cristiano, el Corpus Christi.

La expedición española salió del Cusco en la víspera del Corpus —la noche de San Basilio Magno, tal vez por casualidad un evangelista activo en una tierra pagana, Capadocia, hoy Turquía—. Fue un miércoles, 21 de junio de 1536[8]. Atacaron al amanecer del jueves y regresaron a la ciudad a tiempo para presenciar el Corpus —que, dicho sea de paso, también se calcula en función del calendario lunar—. Significados entrelazados saturaron el evento. Si bien celebran la transubstanciación del cuerpo de Cristo en la hostia santa, las representaciones españolas del Corpus siempre incorporaron a los Otros no-cristianos, quienes eran derrotados ritualmente a medida que la hostia era paseada por la ciudad. Era un triunfo sobre la diferencia. Mientras que en Europa el Otro era principalmente musulmán, turco o judío, en las América los indios, pasaron a la escena (Dean, 1999). Uno se pregunta quién actuó el papel en el Cusco en 1536. El ataque se vuelve aún más revelador si se tiene en cuenta que la fecha es significativa desde el punto de vista Inca: el 22 de junio tuvo lugar el solsticio de invierno, el momento en que Manco Inca iniciaría la importante celebración del Inti-Raymi. La celebración establecía el control del Inca sobre los ciclos naturales; el Inca en persona daba inicio a la temporada de aradura en el imperio, y confirmaba su relación personal con su padre, el Sol, quien iniciaba su re-nacimiento anual. Por último, Huanacaure era un mediador con el Sol, una estrella que la iconografía cristiana también reivindicada como figura central —la custodia que sostiene la hostia era con frecuencia moldeada a su imagen (ibid, 83, 127).

8 Si bien los cuadros oficiales de la Iglesia fechan el 15 de junio como el día del Corpus Christi de 1536 (Cappelli 1906:165), se trata de una celebración movible que depende de la fecha de la Pascua, la cual en el Cusco de 1536 estaba desfasada. Los testigos en AGI, P 90a, n. 1, r. 11, y el autor de la RS datan el domingo de Pascua el 23 de abril de 1536 y no el 16 de abril, como consignan los cuadros oficiales (Cappelli 1906:164) —ni tampoco en la novena, como hubiera sido de acuerdo con la fases lunares—. Por lo tanto, la celebración real del Corpus Christi debe haber tenido lugar el jueves 22 de junio.

En resumen, el ataque pretendió degradar la relación privilegiada de Manco Inca con las fuerzas sobrenaturales. Fue un desafío a su intento de demostrar que el *hanan pacha* (mundo de arriba) lo estaba respaldando 'como siempre', y un intento de reivindicar, en cambio, la supremacía de los españoles sobre el mismo. En otras palabras, los cristianos luchaban contra Manco Inca a través de imitarlo[9]. Esto se aleja de una forma usual de comprender las relaciones coloniales. Estudiosos han sugerido con frecuencia que una vez que la evangelización comenzó realmente a tener lugar, los pueblos nativos del Perú optaron por encubrir sus prácticas religiosas bajo prácticas católicas romanas —por ejemplo, eligiendo como santos patronos a aquellos cuyas fechas encajaban mejor con las celebraciones indígenas (Ziólkowski 1996:389-398), o, más específicamente, celebrando el Inti-Raymi durante el Corpus Christi (MacCormack 1991:180). El ejemplo de múltiples capas de Huanacaure sugiere que las formas superpuestas pueden leerse como parte de un paradigma interpretativo diferente de dinámicas interculturales: el de la mimesis.

Me gustaría llamar la atención respecto a una diferencia entre la mímica y la mimesis. El empleo de la noción de mímica resalta el papel central que la imitación y la re-inscripción de la diferencia tienen en las relaciones coloniales (Bhabha, 1994:85-120). En el caso de la mimesis, el énfasis está en el hecho de que cuando las partes se funden la una en la otra, como cuando un chamán viste una piel de leopardo, existe un intercambio de fuerzas e imaginerías (Taussig, 1993). La mimesis ilumina mejor, sugiero, los eventos en cuestión. Los españoles estaban luchando contra Manco Inca imitándolo en su reivindicación general, intentando volver a su favor las fuerzas sagradas que él encarnaba y comandaba, obliterándolas y cooptándolas a la vez. En esta simultánea desacralización del Otro y resacralización del Yo, Huanacaure revela entonces un caso que es tanto de magia simpatética, en el cual la mimesis pretende controlar y cooptar la energía del Otro (Taussig, 1993:44-51, siguiendo a Frazer 1911), como de liberación de lo sagrado, en el que la potencia del Otro es celebrada a través de su destrucción y desenmascaramiento (Taussig, 1993:85, siguiendo a Bataille 1955, 1986).

Permítaseme enfatizar las consecuencias de pensar el ataque a Huanacaure a través de la mimesis. En primer lugar, revela que las narrativas disponibles acerca del asedio, coloniales y actuales, a menudo lo tergiversan: fue el hecho de que no existía una superioridad auto-evidente, que se manifestase en nítidas acciones militares, lo que hizo que el ataque fuera *necesario*. Sugiero que son precisamente estas dimensiones del ataque (el que fuera necesario y el que las partes se fundieran la una en la otra) las que determinaron su posterior silenciamiento. Esto se debe a que

9 Otro paso para desbaratar el retrato de la guerra dado por los conquistadores es considerar que en todo el asedio se luchó por una huaca. Cusco era una deidad, el acceso estaba estrictamente regulado, y su paisaje estaba lleno de significación religiosa y política encarnada en innumerables santuarios que sus habitantes reconocían y veneraban. Tal como Juan Rodríguez declaró en una probanza, perder el Cusco habría significado perderlo todo "porque la dicha ciudad... era y es morada y guaca y santuario de los incas y otros naturales de la ciudad" (AGI, P 114, r. 2, f. 48v).

la mímesis expone la distinción que diferencia al colonizador del colonizado como un *acto meramente voluntario*, revelando la arbitrariedad de la reivindicación de superioridad del primero. En segundo lugar, cuando la mímesis ordena las interacciones, la capacidad de afirmar el dominio se vuelve elusiva. Por un lado, a medida que la cadena de transformaciones miméticas se extiende se desvanecen las posibilidades de identificar un acto original, verdadero. La incertidumbre resultante de la imitación de la imitación vuelve frágil el establecer una maestría sobre el significado de los eventos. Por otro lado, los actos de copia siempre pueden ser extendidos, añadiendo nuevos giros a su lectura. En el Cusco de 1536, los cristianos comenzaron el juego empleando su calendario sagrado para abrumar las creencias locales; se puede argumentar que Manco devolvió la mímica tres meses después.

El 8 de septiembre de 1536, cinco días después de que el ataque de luna nueva terminara, Manco envió a los sitiados las cabezas de varios cristianos junto con un gran número de cartas rotas. Las narraciones españolas lo explican como un intento de socavar su moral, haciéndoles saber que todos los refuerzos habían sido aniquilados (RS 1879:52-53, Enríquez de Guzmán, 1960:154, PP 1965:206)[10]. También dicen que si bien las cabezas tuvieron el efecto deseado, las cartas lo menoscabaron en parte; a través de ellas, los hombres de Cusco se enteraron que Pizarro estaba todavía vivo en la costa. ¿Por qué el aparente error?

Uno podría conjeturar que la naturaleza exacta de la escritura alfabética no era plenamente comprendida por los Incas. Esto sería consistente con el hecho de que un *quipu*, el sistema de cuerdas y nudos que los Incas utilizaban para registrar información, de acuerdo con muchos especialistas, podía ser leído solo por su creador o alguien entrenado en su codificación particular[11]. Si se pensaba que la escritura funcionaba de la misma manera, las cartas habrían sido inútiles sin sus portadores. Y, sin embargo, esta respuesta en sí misma no explicaría por qué romper las cartas y entregarlas junto con las cabezas. Sugiero que es porque a través de ellas Manco movió una pieza más en el combate mimético, una que implicó una cadena de asociaciones de naturaleza fetichista.

Durante el periodo colonial, los documentos en su materialidad progresivamente se convirtieron, para los indios, en objetos dotados de poder, independientemente de cómo se comprendía exactamente la escritura y de lo que los documentos dijeran (MacCormack 1989, Rappaport, 1994b). Aunque se podría pensar esto como un resultado del carácter asimétrico de las relaciones de poder coloniales, y del hecho de que con frecuencia la autoridad era ejercida a través de papeles que los indios rara vez pudieron leer, esta idea reificaría una lectura técnica de los papeles. Yo sostengo que su potencia también tiene que ser pensada

10 En efecto, los indios capturados para recabar información dijeron que Manco tenía más de 200 cabezas humanas y 150 pieles de caballo, lo que era cierto, y que Pizarro había abandonado Lima por mar, lo que no era cierto (RS, [1539] 1879: 52-53).

11 Sin embargo, no todos los investigadores coinciden; véanse Carol Mackey et al. 1990; Martti Pärssinen 1992:26-50; Jeffrey Quilter y Gary Urton 2002; Frank Salomon 2001, 2004; y Urton 1998.

como parte de un intercambio fetichista. La maniobra de Manco, al igual que el ataque español en Huanacaure, fue el resultado de la observación y la imitación. Los papeles eran objetos dotados de poder también para los conquistadores, la mayoría de los cuales, al igual que los indios, no estaban en condiciones de leerlos. En particular, el acto de recibir una Real Cédula —hubo algunas entre las cartas— involucraba un elaborado ritual gestual por el cual el receptor la besaba y la colocaba sobre su cabeza, pronunciando al mismo tiempo palabras rituales en reconocimiento del rey. (Nótese que varias cabezas cercenadas acompañaron a las cartas). El ritual encarnaba toda la jerarquía política española, independientemente del contenido de la cédula. El acto, paradójicamente una imitación española de prácticas políticas moras (Cummins & Rappaport 1998:12), había sido públicamente visible, por ejemplo, durante un acto significante clave en la plaza del Cusco: la fundación de la ciudad por Pizarro y su posterior reconocimiento por el cabildo en sus tres diferentes capacidades (RH, II/1960; PML, MA 155, ff. 171v-174), cada uno de los cuales requirió el manejo ritual de documentos reales.

Los papeles rotos entregaron un claro mensaje a través de la mímesis: la sumisión y destrucción de un objeto fetichizado por todas las partes que representaba el poder de los españoles. Al entregarlo, Manco también alteró la ruta establecida que conectaba a los conquistadores con su rey, legitimando el nuevo orden que estos encarnaban y dando ascendencia al rey. Y si —anticipando la lucha sobre un mástil británico (fertilizante de la tierra o asta de bandera), durante la rebelión maorí de 1844 -1845 en Nueva Zelanda (Sahlins 1985:60)— en el Cusco existieron distintas formas de entender los objetos en cuestión, en última instancia eso era irrelevante. Manco llevó adelante una respuesta a la "lección de escritura" (Lévi-Strauss 1956:312-322), desafiando la certeza de superioridad que los occidentales consideraban que la escritura encarnaba —un tema que ya había sido puesto en escena con anterioridad, durante la escena de contacto en Cajamarca (Seed 1991). Tal vez fue este ejemplo de barbarismo exasperante lo que llevó a que las versiones españolas del hecho unánimemente describieran las cabezas como pertenecientes a "cristianos", no a "españoles".

Previniendo cualquier lectura definitiva, los intentos y contra-intentos durante el asedio le recuerdan a uno que los actos miméticos son, por naturaleza, abiertos, y los significantes siempre pueden escapar el control de cualquier actor. Según Tito Cussi, hijo de Manco, en su discurso de despedida su padre dijo que las huacas de los Viracochas eran "unos paños pintados" ([1570] 1985:24). Esto sugiere una reformulación de las primeras noticias de los españoles, que incluían que hablaban con pedazos de tela (*quillcas*) como si estuvieran hablando con una persona, de la misma manera que los indios hablaban con las huacas (véase el Capítulo 1). Coincidentemente o no, durante el cerco la mayoría de los españoles se había refugiado en la iglesia, una de las pocas edificaciones que permaneció en pie luego de que Manco ordenase prenderle fuego a la ciudad. Allí, como cuentan todos los relatos españoles, ante la inminencia de un ataque abrumador los

conquistadores se encomendaron a Dios y le imploraron ayuda. En esto se les unieron los indios en la ciudad (loc. cit.), quienes probablemente consideraron que *mochar* (orar, adorar, ofrecer) a la poderosa huaca de los cristianos era un acto sensato ya que sus destinos estaban, a la sazón, entrelazados. Es este aspecto de los papeles como encarnaciones de huacas el que los conquistadores probablemente utilizaron jugando a ser Viracochas[12], y de los lugares como huacas, al que también respondió el acto de Manco: él estaba devolviendo el ataque a Huanacaure del mismo modo, tratando de nivelar el terreno de energía e imaginería sobrenatural frente tanto a los cristianos como a los actores nativos que estaban dentro de la ciudad. Más aún, según el cronista mestizo Garcilaso de la Vega ([1617] 1960:123 a), la iglesia había sido el palacio del Inca Viracocha, lo cual plantea la pregunta de quién estaba siendo *mochado* y por qué. Incluso la lectura de las cartas rotas y las cabezas cortadas podría dar un vuelco. Los hombres del Cusco, se animaron al leer una carta real que decía que Carlos V había derrotado a Barbarroja y a los turcos en Túnez, lo cual restauró tanto su fe en su dominio sobre los bárbaros como su imagen de sí mismos como parte de una misión global con Yos y Otros claramente distintos; así mismo, tal y como el fervoroso creyente don Alonso Enríquez de Guzmán lo señaló ([1543] 1960:154), sin duda la Virgen María misma había intervenido para que Manco enviase las cartas con la noticia, ya que estas habían llegado el 8 de septiembre, su día.

La rebelión de los actores secundarios

Otra manera de revisar la imagen prevaleciente de encuentros militares auto-evidentes y la ilusión de supremacía española es recuperar las políticas plurales durante la guerra. A diferencia de lo que sugieren la mayoría de relatos españoles del siglo XVI, las agendas de los pueblos nativos y sus formas de interpretar los eventos no concordaban con la de los españoles. En ocasiones simplemente eran opuestas y en otras, diferentes. Esta pluralidad dificulta los proyectos de dominio de los conquistadores: descentra la imagen y, en algunos casos, la desprovee de heroísmo. En lo que sigue, examino diferentes escenarios en los que las acciones se alejaron de una visión hispano-centrada de la guerra iluminando maneras divergentes de darle sentido que coexistieron.

El primer escenario es la ciudad del Cusco. ¿Quiénes eran los actores nativos en la ciudad? ¿Cómo se relacionaron con los cristianos y con la guerra? Las narrativas españolas e Incas rara vez hablan acerca de la dinámica socio-política

12 Recuérdese que la etiqueta de Viracocha fue el resultado de la cooptación inicial de Atahualpa de la potencia de los españoles. Véanse los documentos como objetos animados, evidencia del poder de los españoles, en Garcilaso de la Vega [1609]: IX, 29, 1995:625; y el astuto uso de los mismos por los españoles en Oviedo [1547]: XXIX, 28, 1959, 5:323 —sin embargo, recuérdese que la mayoría de los conquistadores no podía leer—.

al interior del Cusco. Al presentar un escenario claramente definido con solo dos coordenadas (cristianos y Manco) los otros actores pasan casi desapercibidos, y son etiquetados —eventualmente— como "aliados" o "amigos" de los españoles. Los relatos actuales tienden a seguir el mismo esquema y utilizan las mismas etiquetas, añadiendo, en ocasiones, el de "anti-patriótico". El problema que quiero resaltar es doble. Primero, cualquiera de estas etiquetas les arrebata la agencia y los proyectos políticos a los actores nativos en la ciudad. Al igual que en el caso estudiado por Guha (1988) de la rebelión en la India británica los Santal, hay una prosa de la contrainsurgencia en funcionamiento; los actores nativos en la ciudad del Cusco en 1536 están y actúan en función de alguien o algo más —los españoles o la nación, no de sí mismos. Segundo, las etiquetas oscurecen el hecho de que ni todos los actos giraban en torno al conflicto entre Manco y los conquistadores ni existió una manera uniforme de darle sentido a la guerra. Como resultado, parece haber una trama única (y heroica) que tiene a los cristianos como protagonistas; los "indios amigos" desempeñan, si acaso, el papel de actores secundarios.

Esta imagen se adecua bien a la empresa de los conquistadores, escondiendo el hecho de que estaba en juego, precisamente, el instaurar el dominio y el darle a las acciones un significado único. El punto de partida para revisar lo que estaba aconteciendo dentro del Cusco es el reconocimiento de que el cerco fue, desde sus inicios, un problema tanto para los españoles como para los indios en la ciudad. Como vimos en el Capítulo 3, varias mujeres Inca de alto rango delataron el plan de Manco a sus parejas españolas. Esto expresaba tanto divisiones políticas alternativas como puro pánico. "Los yndios e yndias de la... çibdad de ver yr al... ynga quedaron espantados dello e llorando, diziendo cada vno a sus amos españoles que tenýa, 'agora seremos muertos todos'" recordaba Juan Sánchez en 1543 (AGI, P 90a, n.1, r.11, f. 452). Una vez que comenzó la guerra, Manco inmediatamente hizo matar no solo a todos los españoles en los alrededores del Cusco, sino también a los indios que estaban en buenos términos con ellos (ibid., f. 453) y a los esclavos negros que trabajaban en las minas (ibid., f. 454v), y ordenó que todos los yanaconas padecieran el mismo destino (Molina [c. 1553] 1968:92 b). Así, el ataque de Manco estuvo dirigido no solo contra los españoles o algún actor en particular, sino contra todo lo que encarnara un orden alternativo al suyo; los conquistadores pudieron haber estado ciegos frente a esto, pero los diferentes grupos nativos en la ciudad no.

Quienes luchaban contra Manco constituían un grupo heterogéneo y se relacionaban con los cristianos de diferentes maneras. Se pueden identificar Incas, yanaconas, esclavos negros y esclavos indios centroamericanos (generalmente etiquetados como 'de Nicaragua'), Cañares y Chachapoyas[13]. Su número total fluc-

13 Los Inca no eran de un linaje real en particular. Si bien los cronistas nunca mencionaron su afiliación social (Murúa: 66, 1987:223, Tito Cussi 1985:23, *Discurso* 1892:36-37), en una probanza realizada en 1579-1580 para defender sus privilegios de exoneración fiscal y laboral, los miembros de cada una de las once panacas afirmaron haber estado en la ciudad "sirviendo a Su Majestad" (AGI, L 472). Un origen variado y multi-étnico caracterizó a los yanaconas peruanos (AGI, L 123).

tuó de menos de 1,000 inicialmente a cerca de 4,000-7,000 al final del asedio[14]. El incremento refleja el número de aquellos que cambiaron de lado y, eventualmente de los cautivos. Las dinámicas socio-políticas en la ciudad son difíciles de estudiar debido a que, como se ha mencionado, los relatos disponibles dicen poco de lo que estaba ocurriendo en el Cusco, y mucho menos de lo que los grupos nativos estaban haciendo. Una manera de horadar parcialmente este silencio es emplear los testimonios dados por los veteranos de la conquista Inca durante el largo juicio entre la Corona y Hernando Pizarro. La fecha es 1543; el lugar, la corte española.

En la pregunta 10, el infatigable procurador real Juan de Villalobos le preguntó a los testigos que estaban en la corte si Hernando, para obtener el oro, consintió que los indios fueran torturados con fuego, estrangulados, acuchillados o tirados a los perros (*aperreados*) (AGI, P 90a, n . 1, r. 11, f. 76v). El objetivo era claro: retratar a un Hernando consumido por la codicia y en control de todos los actos. Los testigos señalaron que los prisioneros indios fueron, en efecto, mutilados, quemados con manojos de ramas encendidas, colgados de los pies, o aperreados. Sin embargo, la justificación de esta brutalidad fue la obtención no de oro, sino de información acerca de los hombres y planes de Manco (e.g., ibid., ff. 275, 370v, 472). Al invocar el hecho de que la tortura era un medio estándar de obtener información en el sistema legal español —y, para el caso, en el europeo— (Tomás y Valiente 1973, 1979), el cambio protegió los actos de los conquistadores. En lo que se refiere a mi argumento, las respuestas sustituyeron una razón instrumental con otra, y confirmaron la autoimagen de los conquistadores. Sin embargo, en algunos testimonios la razón legalista retrocede, y un ambiente alucinante emerge como fuerza conductora. Por ejemplo, Diego de Bazán declaró que los hombres del Cusco recurrieron a la tortura "porque los cristianos que estaban en el Cusco zercados no heran de dozientos hombres arriba y avía sobre ellos dozientos myll yndios, y por se defender dellos hazían en ellos todas las crueldades que podían... *por les meter temor*" (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 275, mi énfasis)[15]. Es decir, el terror era un fin en sí mismo. Los cristianos encontraron que la mejor manera de sobrevivir en un espacio aterrador era inspirando terror, y recurrieron a inscribir en el cuerpo de los indios el dominio que anhelaban y del que carecían[16].

14 Dentro de esos límites, las cifras varían de una fuente a otra. La única excepción es el anónimo SO ([c. 1543?] 1884:387), que señala que 30,000 "indios amigos" apoyaron a Hernando en su ataque contra Ollantaytambo en el décimo mes del asedio. Descarto esta cifra debido a que —entre otras razones— Hernando, como prueba de su amabilidad y buen trato hacia los indios, menciona en su probanza el hecho de que 7,000 "indios amigos" estaban en el Cusco con él (AGI 1007c, pza. 1, f. 346v); la cifra de 30,000 hubiera fortalecido su caso.

15 Los testigos en la probanza de Hernando coincidieron en este aspecto con los del fiscal, y sólo hacen explícito el raciocinio: tal era el tratamiento correcto para *cualquier* indio que no hubiera venido en son de paz, independientemente de la circunstancia (AGI, Ec 1007c, pza. 1, ff. 405, 459v).

16 Un caso que es una reminiscencia de otros contextos occidentales neo/coloniales, y un tema tratado a fondo por Taussig (1987). Reconocer una cultura del terror evita leer la violencia de los cristianos como un resultado de la caída de todas las reglas de sociabilidad (e.g., Guilmartin 1991:43, siguiendo a Clausewitz 1943).

En cierto modo, esto no es ninguna novedad; desde que pusieron un pie en el Perú, los españoles reflejaron el miedo que le tenían a los indios, asegurándose de que las energías e imaginerías fluyeran en la dirección correcta; lo que es nuevo es que el sentido de urgencia fuera aplastante, ya que expone la imagen de una guerra heroica, autoconfiada como una ilusión artificiosa. Haciendo frente a los sostenidos ataques de Manco, a pesar de la caída de Sacsayhuaman, los hombres del Cusco modificaron progresivamente sus objetivos y medios, desplazándose a una guerra plagada de terror. Por ejemplo, conscientes de que en los ejércitos Inca las mujeres se unían a sus maridos como auxiliares, comenzaron a matarlas como una forma de amedrentar a los hombres (*RS* [c. 1539] 1879:44); también comenzaron a tomar un gran número de prisioneros, mutilarlos, y deshacerse de ellos (ibíd., 45) —una práctica a la que recurrieron cada vez que la intensidad de los ataques aumentaba (ibíd., 91-92).

Tampoco es que el oro estuviera fuera del cuadro; sin embargo, de la misma manera en que los Nuer hablaban acerca de las vacas para hablarle a (el antropólogo) Evans-Pritchard (1969) acerca de muchas otras cosas, se puede argumentar que el oro era el lenguaje a través del cual los españoles le hablaban a los indios de otras cosas distintas a la codicia. La pregunta 20 indagó si Hernando había solicitado "oro" a los indios que querían cambiarse de bando y presentarse en son de paz como "vasallos de Su Majestad", para lo cual había colocado una balanza en la plaza principal del Cusco (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, f. 79v), y si, como resultado, muchos habían decidido continuar la guerra; y la pregunta 30, si Hernando había pedido "tributo" a los "indios amigos" durante el cerco (ibíd., f. 82v)[17]. Una vez más, el procurador real presenta a Hernando como amo y señor de una ciudad en la que los actos son claros y mutuamente inteligibles; las respuestas, por otro lado, ofrecen instantáneas de diferentes historias en las que la supremacía no es tan evidente como lo es el intento de establecerla.

En algunos casos, hubo una turbia mezcla de oro y violencia. Don Alonso Enríquez de Guzmán declaró que Hernando torturó a un Inca principal, al encargado de las propiedades de Huayna Cápac y a una de sus mujeres, pidiéndoles oro e información bajo el pretexto de que querían huir y unirse a Manco. Más tarde retuvo a la fuerza a la hija de la mujer (Marca Chimbo) a cambio de un "rescate" (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, ff. 19, 344, 352v). En otros casos, el oro fue el lenguaje de las declaraciones políticas. Juan de Ojeda (ibíd., f. 194), escuchó que a los yanaconas que se cambiaban de bando "durante çierto tiempo de la guerra", les era pedida regularmente una cierta cantidad de oro que se medía con un peso. El testimonio de Juan de Aguirre agrega otros ángulos. Él de hecho recordó haber visto la balanza en la plaza y que los yanaconas de Hernando estaban parados cerca de ella, y que "otros yndios que llaman orejones yngas venían allí [*sic*], y allí oyó decir que

17 Ambas preguntas se basan en un interrogatorio previo hecho por Diego de Almagro en 1537 (AGI, P 90a, n.1., r. 11, f. 8).

esos orejones yngas traían oro". Luego de contradecirse —trató de defender a Hernando— añadió que:

> porque vía que le dezían otros yndios, 'señor este es de tal parte y este otro de tal;' e ansí les dezía y señalava aquellos de dónde heran, y como oy les pregundtaban por el...linga, y dónde estava, y qué gente tenýa (ibid., f. 475)

Los intercambios con los orejones parecen haber estado enmarcados por los españoles también como partes de un giro radical del sentido. Gerónimo de Çurbano no estaba en Cusco, pero oyó como público que:

> después que los yndios estavan cansados de tener çerco... e de andar... en la guerra aviendo dexado sus cassas e sementeras de tierras que tenyan junto a la... çibdad, muchos enbiaron... a dezir al dicho Fernando Piçarro quellos querían venyr a él de paz e que les diese sus casas e tierras para sus sementeras

Hernando respondió que "por se aver alçado e revelado ellos avían perdido el auçión e derecho que tenýan a las dichas cassas e tierras e sementeras"; si las querían debían comprarlas nuevamente y él los acogería (ibíd., ff. 404-404v). Algunos se negaron y continuaron la guerra, otros aceptaron y negociaron objetos de oro y plata en la plaza principal del Cusco para arreglar el pago (ibíd., f. 26). Hacia el final del cerco el oro regularmente cambiaba de manos. El licenciado Francisco de Prado declaró que no mucho antes del regreso de Almagro (abril de 1537), "yan [acon] as", "indios amigos" y "orejones" entregaban "tributo" regularmente (ibid., f. 54). Según Diego de Baçán, el oro de los "yndios amigos e caçiques" estaba siendo recolectado por un Indio *(principal)* del Cusco (ibíd., f. 37v), lo cual sugiere que las jerarquías locales se mezclaron con aquellas que los españoles querían hacer cumplir.

Estos intercambios se pueden leer como codicia, tal como pretendió el procurador real. La premisa subyacente sería que todos los actores hablaban de lo mismo. Sugiero, sin embargo, que también deben ser vistos como *intentos* de parte de los hombres del Cusco de objetivar una jerarquía social frágil y poco clara a través de intercambios materiales, como si los objetos que cambiaban de manos significaran reconocimiento. Si es cierto que los intercambios son siempre parte de redes sociales más grandes que les dan significado (Mauss 1990), en contextos inestables sus lecturas no necesitan coincidir, más bien exponen tensiones (Thomas 1991). El hecho de que actualmente no haya manera de saber cómo es que los actores nativos de la ciudad daban sentido a estos intercambios no hace que la interpretación de los españoles sea más probable. Sugiero que, en ciertos casos, incluso podría haber sido a la inversa: un pago para asegurar que los Viracochas permanecieran trabajando, y en su lugar. Esto no habría sido

excepcional en el contexto local; aunque se sabe poco sobre esto, antes del contacto los Incas les pagaban a algunos grupos étnicos que estaban más allá de su control político para asegurar su apoyo militar contra terceros (AGI, Ec 1007c, pza. 1, f. 59). La hipótesis, en efecto, haría que ciertos eventos fueran más inteligibles; por ejemplo, la opción de lanzar el audaz ataque sobre Sacsayhuaman (en el momento adecuado) en lugar de abandonar el Cusco. La imagen autocentrada de los españoles esconde el hecho de que durante el cerco los que estaban en la peor posición fueron los grupos nativos opuestos a Manco, no los españoles muy bien equipados y con mucho más posibilidad de moverse. Tales diferencias entre los grupos explicarían, a su vez, desde una perspectiva diferente el entusiasmo que pusieron los grupos nativos en la recuperación de la fortaleza la noche cuando los españoles titubearon.

No estoy abogando por una necesidad de elegir entre diferentes lecturas —las formas españolas y nativas de dar significado a eventos probablemente eran diferentes y superpuestas a la vez, haciendo eco del encuadre de Lockhart (1985) de la interacción hispano-nahua como una "identidad doble equivocada"; sino que sugiero que el hecho de que los españoles la denominaran "tributo" es una objetivación fácil que enmascara un paisaje heterogéneo. Considérese, por ejemplo, que en algunos casos la circulación de oro reflejaba, más bien, el hecho de que en la ciudad no todo giraba en torno a la presencia de los españoles; tal como sucedió, durante el asedio, los actores nativos —incluidos los Incas— utilizaron a los españoles para resolver sus disputas, como lo habían hecho desde siempre. Por ejemplo, un Inca acusó a dos caciques (AGI, P 90a, n.1, r.11, f. 257) e hizo que Hernando colgara a uno y mutilara al otro (ibíd., f. 30), y una mujer india se quejó de Pazca (tío de Manco y general de los indios en la ciudad) y le entregó oro a Hernando, lo que trajo como consecuencia que el general fuera encarcelado por una semana (ibíd., ff. 22-22v).

Parece claro que entre los "indios amigos" hubo diferentes actores que establecieron diferentes relaciones con los Viracochas, por diferentes razones y en diferentes circunstancias. (El oro que cambiaba de manos significó del mismo modo: a veces fue un tributo; en otros casos, un pago por ayuda; en otros, un rescate; en otros, una mezcla de tortura e información; en otros, la recompra de derechos; y en otros, una compensación por el castigo a los enemigos). Pocas de estas relaciones, si alguna, sustentan una clara supremacía de parte de los conquistadores, como lo sugieren sus narrativas. Además, los propios actos cotidianos de los conquistadores a menudo incumplían el tropo heroico.

En medio de tanta acción la definición del estatus del Cusco y, por tanto, de sus riquezas, permanecía en el aire; podían ser de Pizarro, podían ser del cabildo del Cusco, podían ser de Almagro, o más decisivamente, podían ser del rey. Una vez más, los Pizarro chocaron con su creación sobre el derecho a definir el orden; Hernando en repetidas ocasiones se enfrentó a la Ciudad y maltrató a algunos de sus miembros (AGI, P 90a, n.1, r.11, ff. 8v-9, preguntas 12-14, ff. 80-81v, preguntas

22 - 27 y numerosos testimonios). Así mismo, declaró públicamente que debía ser obedecido en virtud de la dignidad de su persona, no del cargo que ostentaba (ibíd., ff. 6-6v, pregunta 6 y testigos, ff. 81v-82, pregunta 28 y testigos), faltándole el respeto al rey. Los hombres del Cusco tomaron nota de esta incertidumbre durante el asedio. A pesar de (o debido a) el hecho de que sabían de una real cédula que establecía que todo lo perteneciente a los señores y caciques principales pasados le pertenecía al rey (ibíd., ff. 83-83v), al final del asedio Pantiel de Salinas recordó, la ciudad estaba llena de agujeros cavados en busca de tesoros enterrados (ibíd., f. 544) —clones irónicos de las zanjas que los hombres de Manco cavaron en su intento de detener a los caballos—. Y aquí, o en cualquier otra referencia a oro, no hay fantasía. Hacia el final del asedio, desde el 12 de febrero al 26 de abril de 1537, con los hombres de Manco a una distancia de 2 a 3 leguas, los sitiados llevaron adelante una nueva fundición. El registro de este hecho mundano señala que si Hernando Pizarro fundió una cantidad considerable (55 Kg.[121 lb.] de oro y 98.6 Kg. [217 lb.] de plata) el suyo fue tan solo uno de los nombres de una larga lista que incluyó los nombres de casi todos los hombres del Cusco[18].

Esta imagen, que guarda poca semejanza con un escenario militar neto, no era exclusiva del Cusco. En los otros escenarios donde la guerra de Manco Inca tuvo lugar las agencias y agendas de los pueblos nativos fueron igualmente heterogéneas, y tan esquivas como la pretensión de los españoles de ser los protagonistas. Por una parte, algunos grupos étnicos no apoyaron a Manco Inca, tal como varios estudiosos han señalado; por otra, las decisiones políticas a menudo tuvieron poco que ver con la guerra en sí. En ocasiones la participación en la guerra fue un asunto familiar, en otras, una cuestión de rivalidades locales, y en otras, una oportunidad para dirimir algo más. Esta pluralidad socava la forma de los españoles de narrar el conflicto (y de comprender sus consecuencias) de una manera menos dramática pero igualmente importante.

Después del Cusco, el principal escenario de la guerra fue la sierra central y, en particular, el intento fallido de tomar Lima. Pizarro envió cinco expediciones de cuarenta a sesenta hombres de Lima para ayudar a los sitiados, la última en junio de 1536. Aprovechando el escarpado terreno, los hombres de Manco enterraron a los miembros de las primeras cuatro expediciones bajo rocas en profundas quebradas, mientras que la última expedición retornó a toda prisa[19]. Desde mayo hasta noviembre de 1536, cuando, después de recibir refuerzos de otras colonias españolas, un ejército fuertemente equipado comenzó, poco a poco, a abrir su camino por la sierra, no hubo ningún español entre Lima y el Cusco. En el ínterin, a mediados de agosto, los generales de Manco trataron en

18 El metal registrado se obtuvo solo durante el asedio. Algunos solo fundieron plata, otros, solo oro, otros, ambos metales (AGI, C 1824). Asumo que 1 peso equivale a 4.55 gramos (.16 oz.) y 1 marco equivale a 28.8 gramos (1 oz.).

19 Estas victorias son la fuente de las cabezas humanas y de las pieles de caballo examinadas en la sección previa (véase la nota 10).

vano de tomar Lima. Tras el fracaso, se pueden rastrear diversas alianzas locales[20]. En algunos casos se trataba de los lazos familiares. Así, por ejemplo, los Hurin Huayllas, de donde provenía Inés, la princesa que Atahualpa le dio a Pizarro y madre de los hijos del conquistador, apoyaron a su padre (Rostworowski 1988). En otros casos, las decisiones estuvieron orientadas por las dinámicas locales endógenas y la guerra era más bien una oportunidad para los negocios locales, como en el caso de los Canta y los Yauyos de Chaclla. Los Incas favorecieron a los Yauyos y les otorgaron el derecho de explotación de un enclave de producción de coca llamado Chaclla en territorio Canta. La tensión sobre este era constante. Si bien según todos los relatos, durante el ataque sobre Lima ambos grupos estuvieron del lado de Manco, los Yauyos de Challca sostuvieron en un largo proceso legal por tierras que ellos se habían puesto del lado de los españoles, y que en represalia los Canta mataron a dos de sus curacas y a 150 cargadores, y ocuparon los cocales (AGI, J 413, ff. 14, 136, publicado ibíd.). La mayoría de sus propios testigos brindan una imagen aún más incierta: los Canta mataron a los hombres de Chaclla por su cuenta, y para justificarlo y evitar las represalias del Inca difundieron el rumor de que los Yauyos de Chaclla había enviado información a los españoles (ibíd., ff. 144v-145, 150v, 154v, 164v).

En el caso de una de las principales unidades políticas de la sierra central, los Huanca de Jauja, puede observarse un paisaje internamente fragmentado. Si bien los trabajos basados en documentos producidos por algunos señores Huanca los retratan como aliados incondicionales de los españoles (Espinoza Soriano 1971, 1973), el mapa local fue más complejo. Ninguna fuente Huanca menciona que una expedición española fue aniquilada en Jauja (Murúa [1590-1611]:68, 1987:240-242), que los Huancas participaron activamente en esta tarea (Betanzos [1551] II, 31, 1987:296) y que incluso sacrificaron a españoles cautivos de manera regular (*Discurso...* [1543?] 1892:45). La discrepancia puede indicar distintas divisiones. A nivel macro-étnico, los curacas de Hurin Huanca y Hatun Jauja solo incluyeron en sus probanzas lo que se ajustaba a su búsqueda de recompensas, y sabemos poco acerca de los Hanan Jaujas. A nivel micro-étnico, hay varios indicios de rivalidades internas tanto entre los Hurin Huancas (LL, Guacra Paucar 1600-1602) como entre los Hatun Jaujas (AGI, L 136), entremezcladas con rivalidades entre los Incas, lo que vuelve probable una respuesta fragmentada a la guerra de Manco Inca. De hecho, un curaca principal de Hurin Huayllas apoyó a Manco y posteriormente se unió a su general, Illa Topa, en la región de Huánuco en su lucha incesante (AHNP, DI, l. 31, c. 622, f. 18v).

Finalmente, en las zonas norte y sur del imperio la guerra de Manco tuvo poco impacto, aunque por razones diferentes. En la región de Quito el apoyo a Manco finalizó a mediados de 1536 luego de que una princesa Inca cercana a Ata-

20 Para un estudio detallado del ataque a Lima véanse Hemming 1993:203-206; Espinoza Soriano 1973:157-165, 1976; María Rostworowski de Diez Canseco 1988:70-76, 1989b: 22-29; Guillén Guillén 1994:96-100; y José Antonio Del Busto Duthurburu 2000: 2:236-243.

hualpa, doña Isabel Yaruc Palla, le informó a su pareja española de los planes de los señores locales, encabezados por el curaca de los mitimaes Chachapoyas trasladados a la zona de Otavalo por los Incas —los Incas de sangre pura no apoyaban a Manco (Oberem 1995). La historia de los Chachapoyas durante la guerra se parece a la de los Huancas. Si bien luego del influyente ensayo de Espinoza Soriano (1967) este grupo norteño a menudo ha sido mencionado como un firme aliado de los españoles, eso es una simplificación. Una larga historia de alianzas cambiantes entre determinados Incas y los jefes de facciones locales tuvo como consecuencia el cambio de liderazgos locales (loc. cit.), una dinámica que continuó después del contacto. Guamán, un curaca que había tomado posesión recientemente y que estaba en una frágil situación a la llegada de los españoles, construyó su poder en la zona mediante alianzas con los principales conquistadores (AGI, P 28, r. 56). Cuando Manco Inca inició su guerra, los señores locales se dividieron, y solo después de que Guamán derrotó por su cuenta a Cayotopa, emisario que Manco había enviado a la provincia de Chachapoyas, la rebelión terminó (loc. cit.)[21].

En el sur del imperio, el último escenario a considerar, la forma en que se desarrolló la guerra tuvo menos que ver con los españoles que con la política interna Inca. Aunque el Collasuyo estaba todavía fuera del control de los españoles, el gran contingente de españoles que se dirigió a Chile bajo el mando de Almagro se las arregló para cruzar el altiplano boliviano sin sufrir grandes ataques y tuvo bien provistas sus necesidades logísticas. Las razones detrás de la supervivencia de los españoles apunta hacia otro caso de rivalidad intra-Inca. Por una parte, Paullu Inca, hermano clasificatorio de Manco y pronto su rival, aseguró a la mayor parte de señores locales; por otra parte, el gobernador Inca, Challco Yupangui, no siguió las órdenes de Manco y ayudó a que el contingente continuara hacia el sur —después de lo cual Manco hizo que uno de sus generales lo matara y, con un gran contingente, tomara control de la provincia (AGNA, Sala 9, 31—5-8, ff. 19-35)—.

En resumen, las formas plurales de dar sentido y actuar durante la guerra de Manco volvieron evidentes las dificultades que enfrentaban tanto la forma tradicional Inca de hacer política como la voluntad de supremacía de los españoles. En lo que se refiere a mi argumento principal, la necesidad de los cristianos de imitar a Manco Inca, las incertidumbres provocadas por la mimesis, y las divisiones políticas alternativas durante la guerra, todo puso en evidencia la fragilidad de sus pretensiones de superioridad y confianza en sí mismos. Ni

21 La misma división interna caracterizó a los mitimaes Chachapoya en el Cusco. Aunque a menudo fueron vistos como aliados e incluso guardianes de los españoles, algunos se unieron a los guerreros de Manco Inca (Murúa: 66, 1987:233) y desempeñaron un papel importante frenando un contraataque contra la fortaleza de Manco en Ollantaytambo (SO 1884:387-388). De hecho, incluso los casos considerados como de "comportamiento leal" pueden ser engañosos. Por ejemplo, el hecho de que después de fracasar en la toma del Cusco, Manco mató a un curaca Chachapoya en Amaibamba y tomó a muchos de sus hombres, como el hermano del curaca afirmó en 1579 (en: Rostworowski 1963), señala que hasta ese momento estos mitimaes habían permanecido en sus tierras, sus curacas en el cargo, y su curaca superior había sido, en efecto, Inca; todo lo cual fue posible solo si durante todo el asedio ellos no se habían —por lo menos— opuesto a Manco.

la guerra ni sus consecuencias tuvieron tanto que ver con los conquistadores y sus heroicas cargas de caballería como sus narrativas sugieren. Me detendré a examinar las consecuencias en el próximo capítulo; en lo que sigue, sostengo que esta fragilidad hizo que para los conquistadores fuera necesario afirmar su proyecto de dominio fuera del campo de batalla, en escenarios cotidianos, y de una forma particularmente violenta.

Lo normal colonial

Sugerí en la introducción que el concepto gramsciano de hegemonía tal como ha sido desarrollado por Williams (1977) y los Comaroff (1991) ayuda a comprender la guerra desde la perspectiva de Manco Inca; no se trató simplemente de ganar, sino de revalidar el orden de cosas según el cual operaba el modo de poder Inca, demostrando que la realidad se ajustaba a sus formas. Sin embargo, hegemonía parece un concepto menos productivo cuando uno está tratando de comprender el punto de vista de los españoles. Sus acciones fueron abiertamente violentas, por lo tanto reconocibles como arbitrarias; esto es, no existía ningún orden dado de las cosas entre ellos y los pueblos nativos a validar. No obstante, la fuerza del concepto puede ser de utilidad para estudiar las tempranas dinámicas coloniales del Perú desde la perspectiva de los españoles si se lo priva de su implícito carácter reciproco[22]. Sostengo que los cristianos interactuaban con "indios" en formas que expresaban sus *pulsaciones* hegemónicas (siguiendo los "dispositifs pulsionnels" de Lyotard [1973] 1994). Al igual que los Comaroff (1991:22-30), resalto la importancia de lo tácito y lo cotidiano para comprender el éxito del colonialismo, pero me aparto de ellos al concebir su mecánica; desde mi perspectiva, la génesis de lo cotidiano colonial implica una dinámica *asimétrica* de la tácito y lo explícito impulsado por las energías libidinales del encuentro colonial y en la que —paradójicamente— la violencia es prominente. Debido a que, *independientemente de lo que los actores nativos pensaron de ello*, fueron interpelados (Althusser 1971), en situaciones cotidianas, por una forma de actuar y de sentir que encarnaba el sentido de normalidad de los conquistadores; lo que, *para estos últimos*, iba de suyo. En escenarios cotidianos, a través de mecanismos capilares que, contrariamente al caso de la Francia de fines del siglo XVIII (Foucault 1975) no involucraba la producción sistemática de conocimiento, el nuevo orden contra el que Manco Inca luchó iba comenzando a funcionar.

El principal obstáculo para captar las comprensiones tácitas sobre las que opera la dominación es, precisamente, que son tácitas. La gente habla acerca

22 Debido a que la hegemonía opera a través del consenso, la reciprocidad en este sentido se asume en cada interacción.

de lo que es problemático, no acerca de lo dado; y menos aún ponen por escrito sus pensamientos sobre esto. Es solo cuando se ven confrontadas por una manera de pensar que escapa a ese acuerdo no-hablado que la gente lo articula con palabras. Las fuentes que utilizaré para su estudio contienen este ingrediente de extrañamiento de dos maneras diferentes, social y temporal; hablan de un escenario temprano de interacción cotidiana entre indios y cristianos que, aunque importante, ha sido pasado por alto por los cronistas y en gran medida por los académicos: la logística[23].

Dado que en el imperio Inca no había ni bestias de carga eficientes ni buenos caminos para carretas, las cargas fueron con frecuencia llevadas por personas. Durante los primeros seis años que estuvieron en el Perú, los españoles se movieron reiteradamente por el norte y el centro del imperio, en ocasiones en grupos, en otros casos de manera individual, a menudo con sirvientes, mujeres nativas, pertrechos e incluso mercancías. ¿Cómo funcionaba este traslado? (¿Quiénes eran los porteadores?, ¿cómo se conseguían, y cómo obtenían suministros los viajeros?) Una posible conjetura sería que tan solo la fuerza aseguró los suministros y los porteadores; sin embargo, si bien la violencia desempeñó sin duda su papel, esta respuesta velaría las formas complejas en las que nuevas realidades sociales iban surgiendo. Por ejemplo, muy temprano en Cajamarca las modalidades españolas de obtener alimentos y otros suministros variaron y adquirieron su forma debido al estatus ambiguo de los españoles. Si bien Atahualpa ordenó que los españoles fueran bien tratados y provistos de todo lo que necesitasen, incluso durante sus expediciones a Pachacamac y al Cusco, algunos señores étnicos entregaban alimentos por su propia cuenta, y algunos españoles saquearon junto con sus nuevos yanaconas (véase el Capítulo 2). Esta abigarrada mezcla de estatus y situaciones continuó conforme los conquistadores derrotaron, y se aliaron, con Incas, quienes trataron de controlar, con frecuencia infructuosamente, los significados de la presencia y actos de los Viracochas. Si en 1533, en camino desde Cajamarca hacia el Cusco, a los conquistadores se les cargó no solo sus vituallas y su oro sino también sus mujeres nativas, las cuales fueron transportadas en hamacas (AGI, P 90a, n. I, r. II, f. 203), lo cual era un privilegio estrictamente regulado por el Inca, entre 1535 y 1537 a algunos de los que fueron a Chile con Almagro incluso les llevaron en hamacas sus potrancas recién nacidas (Molina "el Almagrista" [c.1553] 1968:84).

Las relaciones directas entre los conquistadores y los señores étnicos no eran más sencillas. Considérese, por ejemplo, a los Huancas de Jauja, un grupo grande, rico, ubicado en un cruce de caminos principales. Grupos de españoles pasaron o se quedaron allí en diferentes ocasiones antes de que empezara la

23 Los estudios disponibles analizan en detalle los años posteriores. Lockhart (1968:207) menciona solo acuerdos laborales entre curacas y españoles, los cuales se iniciaron lentamente y de forma desigual a mediados de la década de 1540; el estudio de Luis Glave (1989) acerca del intercambio se centra en los años posteriores a la década de 1550.

guerra de Manco. ¿Cómo funcionaron estos viajes y estas estadías? Hacia 1560, cuando los curacas de algunas zonas Huanca realizaron probanzas para respaldar su solicitud de recompensas ellos dieron cuentas detalladas de todos los bienes, servicios e indios que habían entregado a los españoles (los cuales enmarcaron como respaldo permanente a Su Majestad). Las cifras por sí mismas son sorprendentes: entre 1533 y 1536, solo los Hurin Huanca entregaron 6,116 hombres y 485 mujeres como porteadores, de los cuales perdieron 2,589 y 328 porque nunca regresaron (en: Espinoza Soriano 1971:202-204). Los Hatun Xauxa fueron aún más precisos, y distinguieron entre aquellos que fueron entregados como yanaconas (60), aquellos entregados como porteadores que los españoles nunca devolvieron (217 hombres y 437 mujeres), y aquellos que fueron directamente tomados por la fuerza (110 hombres) (ibid., 278-285). Estos últimos pertenecieron, en realidad, a una categoría distinta: rancheo, el saqueo de hombres, mujeres y gran cantidad de bienes orientados al abastecimiento que los curacas Huanca detallaron junto a los que fueron entregados voluntariamente. Es claro, entonces, que frente a los cristianos los señores étnicos, incluso aquellos denominados a menudo como "aliados", controlaban las interacciones solo hasta cierto punto —como Atahualpa o Manco Inca—. La suya era antes una afirmación de supremacía, expresada bajo las formas del don y la alianza, que su plena realización.

¿Cómo vieron los españoles estos mismos eventos? Al escribir unos veinte años más tarde para socavar la historia de gloria de sus compatriotas, el sacerdote Cristóbal de Molina denunció la forma en la que los conquistadores se movieron durante sus primeros años en el Perú. Como buen lascasiano, Molina "el Almagrista" presentó a los indios como corderos y a los conquistadores como lobos: "en este tiempo no había español, por pobre que fuese, que pasase por pueblo o camino que no le habían de dar [bien de comer] y si el cacique o señor no se lo daba, le molía a palos [...] sin haber español ni justicia que los amparase" ([c.1553] 1968:62-63). Aunque las cosas no eran tan simples, lo que quiero examinar es que en cada uno de estos intercambios repetidos, cotidianos, las posiciones y formas de interacción de ciertos sujetos estaban siendo constituidas, integradas por una narrativa que, *desde el punto de vista de los españoles*, los tuvo a ellos como organizadores[24].

Esta re-escritura semiótica de los cuerpos y objetos, hecha mediante la confusión y sostenida a un ritmo acelerado, estaba siendo institucionalizada más allá de las instituciones y las palabras. Esta institucionalización se hace evidente en los casos en los que sus taxonomías implícitas fueron violadas, tal como lo muestran las siguientes escaramuzas verbales. En junio de 1534, al requerir que Pizarro entregara mercedes de encomienda, el cabildo de Jauja invocó el discurso civilizador. Uno de sus principales argumentos fue que los frecuentes abusos de los

24 Estoy siguiendo las sugerentes obras de Mieke Bal (1994) y Jean Baudrillard (1994) acerca de la recolección; en particular, sus observaciones sobre las relaciones entre la recolección, la narrativa y la función.

españoles a los indios, incluyendo el rancheo, podrían evitarse si estos últimos tenían un encomendero que los protegiera. Pizarro respondió dando vuelta la misma moneda (civilizadora). Dijo que le sorprendía oír hablar de abusos, dado que era deber del cabildo el ejercer la justicia dentro de su jurisdicción; por lo tanto, sus miembros habían sido negligentes (en: Berlanga 1868:294, 299). Hay mucho de ironía en la respuesta, que juega con una base fundamental del imaginario político de la Corona: los indios eran vasallos libres y por lo tanto podían obtener justicia de un cabildo, al igual que cualquier otra persona[25]. Sin embargo, aunque a veces los conquistadores podían reutilizar estratégicamente los diseños de la Corona (recuérdese en el Capítulo 3 la negativa del cabildo del Cusco a entregarle a Pizarro el rescate de Villac-Umu), un ejercicio de justicia que implicara igualdad era insoportable; chocaba con el sentido de superioridad encarnado por los conquistadores.

Poco antes de que empezara la guerra de Manco, algunas mujeres Inca de alto rango, entre ellas Marca Chimbo, hermana y operadora política de Manco, se quejó a Hernando del robo de finas piezas de paño que habían sufrido por parte de españoles. Hernando comisionó al alguacil mayor, Cristóbal Pérez, para detener a los responsables y devolver los objetos robados (AGI, Ec 1007c, ff. 22-22v, 625). Los ladrones resultaron ser hombres de Juan Pizarro. Cuando Pérez intentó llevar a cabo su tarea en la casa de Juan, este se resistió al arresto. Tal como recordó Juan Despinosa en 1544, Juan le entregó al alguacil las piezas de tela pero no lo dejó entrar en su casa para arrestar a los ladrones, lo vilipendió, y le dijo que "*eso*" no iba a suceder "*en su casa*" (ibíd., f. 626). Es decir, no fue la acusación la que fue cuestionada, sino las implicancias significantes de actuar en consecuencia. La idea de arrestar a un español por causa de un indio era claramente impensable, lo que hacía que el intento del alguacil fuese ofensivo para Juan, una amenaza a su honor. Socavaba la desigualdad como forma de ser, como parte de una "estructura de sentimientos" (Williams 1977) arraigada en prácticas cotidianas.

Al igual que en la formulación original de Williams, estos "significados y valores vividos y sentidos activamente" (1977:132) captan más allá de las palabras el sentido de una cierta generación. Haciendo eco a la disciplina del cuerpo como precondición para el surgimiento del hombre libre de la Ilustración (Foucault 1975:258-259), este disciplinamiento de los yo en la génesis del orden colonial fue percibido como extraño una vez que éste último fue algo dado —un extrañamiento temporal que volvió explícito lo tácito—. En su probanza de 1561 los señores de Hatun Jauja preguntaron si era verdad que no habían recibido ningún pago o recompensa por todas las cosas que a lo largo de los años habían entregado en servicio de Su Majestad (en: Espinoza Soriano 1971:277). La mayoría de testigos españoles simplemente dijeron 'sí', pero algunos sintieron la necesidad de explicar la repetitiva enumeración de situaciones, retomada en más de 60 preguntas. Alonso de Santana, por ejemplo, declaró que todo se había tomado o rancheado

25 En el capítulo siguiente examinaré en detalle el estatus legal de los indios.

"porque *en aquel tiempo* lo tenían por costumbre los soldados e gente de guerra e que sabe que *en aquel tiempo* no se pagaba a los indios en este reino cosa ninguna" (ibíd., 338, mi énfasis). El testimonio invoca claramente como una razón un *momento diferente* en el que las cosas eran diferentes, pero no llega a explicar cómo estas acciones eran entonces sensatas para los conquistadores. Uno podría explicarlo tomando el atajo analítico y político de decir que eran, simplemente, malas personas, abusivas —como lo hizo Molina—[26]. Sin embargo, esto haría que se perdiera de vista el quid de la cuestión: la potencia creadora de realidad de tres lógicas entretejidas que impulsó a los españoles en su proyecto imperial, la *costumbre*, la *necesidad* y la *razón práctica*.

En 1544, ocho años después de que comenzara la guerra de Manco, Hernando Pizarro hizo que se ejecutara en Lima una probanza para defender en España su caso. La pregunta 20 indagaba si, durante el encarcelamiento de Atahualpa, incluyendo el viaje a Pachacamac y Jauja, "saben que como hasta entonzes no abían bisto españoles" Hernando y su gente fueron servidos en todos los pueblos "a la costunbre que tenían los señores", teniendo alistados todos los suministros en sus alojamientos, "e que syn pedirles yndios para que llebasen las cargas", se los proporcionaban, "porque ansy hera costunbre entre ellos"; los porteadores nunca fueron forzados ni atados "ny avía nezesydad dello"; la pregunta finalizaba señalando que si se hubiera hecho mal a algún indio los testigos lo sabrían (AGI, Ec 1007c, ff. 13v-14).

A lo que la pregunta se refería no era ni una mentira ni una verdad, sino una combinación específica de ambas. Bajo el dominio Inca había un complejo sistema de transporte y comunicación que incluía sitios de hospedaje, abastecimiento de alimentos y porteadores a distancias regulares—los tambos—. Las poblaciones locales los mantenían y abastecían, y facilitaban porteadores que trabajaban en turnos (mitas) dentro de los límites de sus tambos. El sistema funcionaba bajo la lógica de la reciprocidad: los grupos étnicos le debían tributo en trabajo al imperio, el cual a su vez proporcionan todos los suministros, incluyendo los trabajadores por turnos (mitayos) (Murra 1978, Wachtel 1971). Pero el privilegio de utilizar los recursos imperiales no le fue dado ni a todos los españoles ni en todos los casos, y dadas las guerras constantes, el sistema funcionaba solo en ocasiones. La pregunta de Hernando implicaba, por lo tanto, una mecánica crucial para comprender el surgimiento del orden colonial: la apropiación y redefinición de formas pre-contacto y su distorsión, una doble maniobra que invoca y crea un nuevo "normal".

Si la realidad se concibe como una configuración arbitraria de las formas sociales cuyos contenidos son constantemente definidos de una manera negativa, como los signos en el sistema del lenguaje de Saussure (1995), entonces la coexis-

26 El texto de Molina es un ejemplo de la crítica interna española, cuyos elementos fueron a su vez desarrollados por la segunda modernidad noreuropea para crear la "Leyenda Negra". Esta última sostuvo afirmaciones de distinción y superioridad que desmentían la igualdad de los proyectos imperiales (véase Lamana 2008).

tencia de diferentes comunidades de significantes (Fish 1980) — Incas, conquistadores, grupos étnicos, cada uno atravesado por tensiones internas— produjo una disputa constante y fracturada sobre las formas y los contenidos. Sugiero que durante el tiempo convulsionado que inaugura el contacto, el lento surgimiento de un nuevo orden de las cosas tiene que ser concebido como una evolución cambiante y superpuesta de estas comunidades, lo que trae como resultado un campo significante que asemeja un mosaico —lo que Zizek (1989: 87) llama "colcha de retazos" *(quilt)*—. No hay necesidad de asumir conformidad. Dentro de este paisaje fragmentado, los conquistadores bregaron para que su configuración fuera, si no aceptada como algo natural, como no lo podía ser, por lo menos funcional, independientemente de su contexto —es decir, que *funcionase* como si fuera natural—.

La apropiación y resignificación de formas sociales como el rancheo y el cargar indios son ejemplos particulares de estas dinámicas. La pregunta de Hernando obtiene su fuerza explicativa de construcción de la realidad al combinar una *fundamentación histórica* de la realidad (la forma habitual en que funcionan las cosas), con la ilusión más poderosa que subyacía las prácticas de los colonizadores: la *necesidad*, guiada por la *razón práctica* —un uso temprano de la clase de lógica instrumental que Sahlins (1976) reconoce en el pensamiento burgués del siglo XX—. Son argumentos potentes porque están más allá de la intención y la agencia (es la forma en la que son las cosas) y son impulsados por lo auto-evidente (es necesario), lo que hace que el pensamiento y la práctica que ellos legitiman sean sólidos como "hechos sociales" (Durkheim 1982:2-4, 35-38, 69-71). Todos los testigos respondieron al llamado de este principio básico con pocos añadidos. Uno podría pensar que esta coincidencia habla solo de lo obvio (los testigos haciendo su trabajo), pero este atajo lo llevaría a perder de vista, dejaría el punto clave: el carácter consensual de estas lógicas. Esto se vuelve evidente si uno considera que la probanza de 1544 de Hernando contrapunteó la probanza de 1543 del procurador real y, a pesar de que sus objetivos eran totalmente opuestos, ambos compartieron en última instancia el mismo fundamento, lo que era obvio, lo que iba de suyo. Más aún, ambas probanzas recurrieron a la misma mecánica: la resignificación y la distorsión.

En las preguntas 7 y 8 el procurador real Villalobos indagaba si Hernando, cuando fue capitán general, consintió que los comerciantes y la gente de guerra cargaran a los indios con pesos excesivos y los forzaran a caminar distancias excesivas "como a bestias", atados por la cabeza y azotados para que caminaran cuando estaban muy cansados; y si cuando se negaban o no podían caminar, les cortaban las cabezas (AGI, P 90a, n. 1, r. 11, ff. 75v-76), todas prácticas prohibidas. Al establecer el tribunal como el lugar natural de enunciación desde el cual las acciones eran juzgadas como razonables o no, el procurador real reemplazó las prácticas locales poco claras con formas reales sólidas y simultáneamente escondió la maniobra. De este modo reificó el mando de Hernando sobre la com-

pañía y el marco político de la conquista en general. Nótese que en su distorsionada generalización y re-escritura de las formas concretas Villalobos hizo eco de aquellas de los conquistadores sobre los indios tal como se establece en la pregunta de Hernando. De la misma manera que los pueblos nativos encontraron difícil escapar a las interpelaciones de los conquistadores en el Perú sin exponerse a represalias, los testigos no podían enfrentar en la corte abiertamente la maniobra del procurador real sin correr el riesgo de ser rechazados en su interpelación como sujetos leales. Y, sin embargo, lo normal implícito en la pregunta era contrario a sus experiencias como conquistadores, independientemente de lo que pensaran de Hernando. Para restaurar la realidad local colonial como eje de sentido se vieron obligados a explicarla, abriendo una ventana a lo que casi no recibía atención en su tiempo y lugar originales.

Primero, al igual que en la pregunta de Hernando, todos los testigos recurrieron a la lógica de la *necesidad*: la gente de guerra, los comerciantes, todos utilizaban a los indios como porteadores, no había otra manera de caminar o conquistar la tierra (AGI P 90a, n.1, r.II, e.g., ff. 98, 106, 165, 186). También es dada con frecuencia la segunda parte del argumento de Hernando: el uso de los indios como porteadores era "costumbre de la tierra" (ibid., e.g. ff 119v, 128, 371). Esta afirmación fue calificada de diferentes maneras. Cristóbal Martín, quien llegó al Perú en 1535, vio que los indios eran cargados "como se carga en Castilla las bestias", "e algunas bezes por razón de yr por despoblados los daban las jornadas largas por llegar a do allasen comyda y se podiesen guaresçer de nyeve e agua quando lo avía" (ibíd., ff. 128-128v). Esto ejemplifica el recurso a la razón práctica: fue por su conveniencia que los indios fueron obligados a caminar, de lo contrario habrían muerto de hambre o de sed. Entretejida está la des-humanización y la subordinación implícitas de los indios: se les tenían que cuidar para que fueran buenas bestias de carga, como al ganado en Castilla. El hecho de que los indios estuvieran allí en tales condiciones en primer lugar es reemplazado por su consecuencia, ocultando la arbitrariedad detrás de su enunciación. El efecto es que tenía sentido.

Es importante reconocer como parte de esta construcción de sentido que también funcionaba a través de forzar a los indios a una paradoja circular (catch 22). El argumento de que los indios fueron cargados porque tal era la costumbre de la tierra podría tener una base orientalista: "los yndios lo tienen por viçio e avn desde chiquytos los muestran e ponen a las cargas", declaró el veedor de la corona Juan de Turuégano (AGI, P 90a, n1, r. 11, f. 490v). Considérese que en castellano *vicio* no solo significa un hábito malo, repudiable, sino también una esplendorosa indulgencia, algo que uno no puede evitar disfrutar. El argumento de la *inclinación natural*, incluso vicio, se daba junto a un reconocimiento del hecho de que los Indios con frecuencia estaban atados o encadenados mientras cargaban (ibíd., ff. 98, 179, 203v, 212). Esta violencia era explicada, una vez más, invocando la razón práctica: para llevar con seguridad algo de A a B había que atar los indios para que

no huyeran. El ejemplo muestra lo bien que los discursos de la costumbre y la necesidad se entretejen para crear la normalidad. El hecho de que ambos argumentos lado a lado no fueran vistos como contradictorios (si es costumbre, incluso vicio, ¿por qué atar?) colocaba a los indios en un callejón sin salida, haciendo que la interpelación de los actos de los conquistadores fuera difícil de evadir.

Finalmente, las lógicas detrás de cargar indios, pulsaciones hegemónicas convertidas en palabras, se mezclaban con un argumento explícito examinado en capítulos anteriores: la política del miedo. Algunos testigos matizaban la situación de los porteadores diciendo que mientras que algunos indios iban atados otros no lo estaban; aquellos que habían sido entregados *voluntariamente* por los curacas (recuérdese el caso Huanca) no estaban atados, aquellos que no lo habían sido y eran "hostiles" eran atados y golpeados para hacerlos caminar (AGI, P 90 a, n1, r. 11, ff. 186-186-v, 207v, 370). Como en los casos anteriores, la mecánica detrás de las acciones de los conquistadores afirman a la vez el dominio y desplazan la agencia: la jerarquía (auto-evidente para ellos) tuvo que ser reconocida; si los indios no eran naturalmente amistosos, entonces tenían que ser castigados, presumiblemente para que lo fueran ('si no quieren ser civilizados nosotros los vamos a civilizar'). Cuando los supuestos auto-evidentes se intrincaban con la razón práctica el resultado era una violencia extrema. Gonzalo Gutiérrez cuenta que en 1533, cuando se transportaba parte del oro del rey desde Cajamarca hacia la costa, él vio que el español a cargo mataba a dos indios atados que se negaban a caminar; cuando le preguntó por qué la crueldad le dijo "que hera nesçesario hazerse ansý", de lo contrario los otros harían lo mismo y se verían "forçados" a abandonar el oro (ibíd., f. 258v, mi énfasis).

Quiero sugerir que estos ejemplos hacen aflorar una dimensión importante de las pretensiones occidentales de dominio con frecuencia pasada por alto tanto por los estudios del colonialismo español como por los estudios de la segunda ola de la expansión colonial (francesa, británica, etc.). En lo que hace al primer caso, la coalescencia de lógicas que acabo de examinar proporcionaba gran parte de la potencia de construcción de la realidad colonial que impulsaba a los cristianos. Sentaba las bases comunes que posibilitaron nociones bien conocidas y discursivamente articuladas que otros estudiosos han destacado, tales como el ascenso social, la búsqueda de riqueza o la conversión (e.g., Stern 1992). La agencia desplazada y los supuestos de superioridad dados por sentado negaban la violencia involucrada en re-significar los estatus y las prácticas y a la vez proporcionaban una lógica poderosa que parecía brotar de las condiciones materiales, ocultando tanto el hecho de que no era así como el acto de hacer que lo fuera. Esta doble negación, junto con la mecánica de reapropiación y redefinición de las formas pre-existentes, fueron esenciales, sostengo, para la formación de lo *normal colonial*. Por normal colonial intento evocar una serie de hábitos cotidianos, de configuraciones de lo que es común hacer, sin pensar, sin necesidad de palabras, y que se convierte en "memoria de hábito" (Connerton 1989:22-29) —configura-

ciones que implícitamente definen las relaciones entre la gente, y entre la gente y los objetos—. Es a través de estas configuraciones, más que a través de batallas con lecturas confusas, que la fragmentación cultural y política del periodo de contacto se volvió viable —sin asumir por ello consenso ni homogeneidad alguna—.

Uno puede reconocer incrustada en lo normal colonial la polaridad maniquea que retrataba a los indios ya sea como linda gente marrón pequeña a ser convertida, o como criaturas malignas (pecadoras, irracionales, traidoras) a ser vigiladas. Como tal, lo cotidiano colonial anticipó y trascendió los argumentos teológico-filosóficos en la corte española acerca de la naturaleza de los indios que se cristalizaron en el famoso debate entre Las Casas y Sepúlveda en 1550-1551 (Hanke 1988, 1985; Pagden 1982; Brading 1991). Esta polaridad, en su contradicción, fue funcional a las pretensiones españolas de dominio; porque, ya sea que los indios fueran malignos a ser castigados o puros a ser enseñados, eran seres en falta, nunca una racionalidad alternativa que pudiera desestabilizar la de los colonizadores. Los pueblos nativos estuvieron así atrapados en la paradoja circular de ser tan diferentes (y malignos) que cualquier acción contra ellos estaba justificada, o tan similares, aunque inferiores, que lo que sentían o pensaban no contaba —un paralelo en términos de pulsaciones y prácticas cotidianas a la "diferencia colonial" epistémica (Mignolo 1999)—.

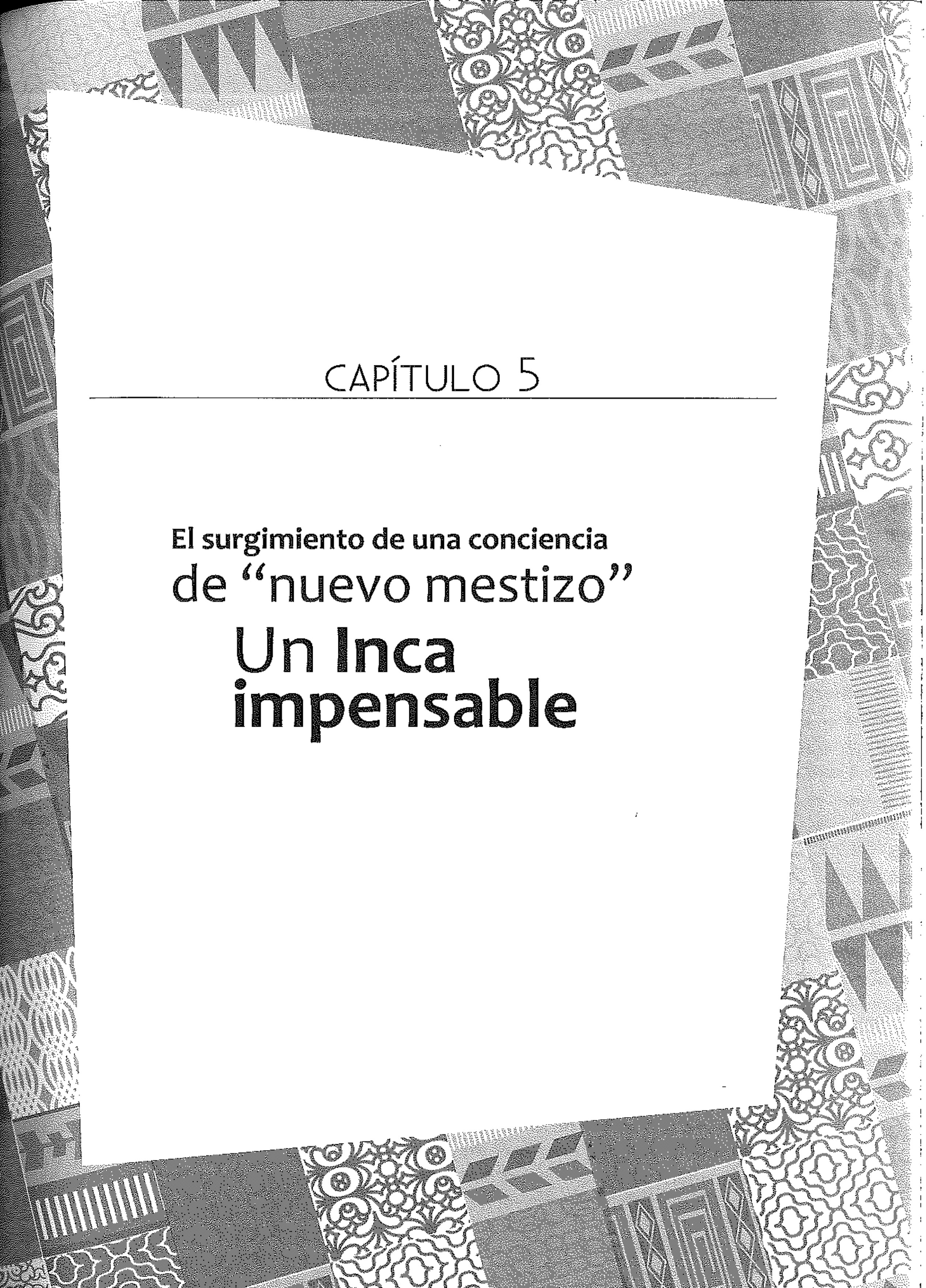
Estas dimensiones de la pretensión española de dominio también son relevantes para el corpus de investigación especializado en las misiones coloniales occidentales posteriores. En el Capítulo 2 sostuve que la supresión de la diferencia por parte de los conquistadores tuvo varias causas, entre ellas la necesidad de mantener el sentimiento de control; control que, a medida que el contacto se asentaba gradual y desigualmente, se tradujo en la capacidad de producir positividades (Foucault 1969:164-173): solo lo que los colonizadores hacen constituye *la* realidad sobre la que todos operan de manera legítima. Los ejemplos que acabo de examinar exponen una continuidad, encarnada en las acciones cotidianas de los conquistadores, que fue clave para la formación del orden colonial de las cosas. Si el colonialismo es comprendido como un proyecto cultural de dominación, como muchos sostienen (e.g., los Comaroff 1991 y 1997, Dirks 1992, Stoler 1995, Thomas 1994, Pemberton 1994, Cooper y Stoler 1997), los ejemplos que he mencionado sugieren que durante su periodo de génesis el colonialismo no funciona tanto a través de una transformación prevista y estudiada, sino a través de apropiaciones y redefiniciones turbias orientadas por la razón práctica, momentos cotidianos en los que 'lo que los nativos hacen' coincide parcialmente y acaba transformándose en 'lo que el colonizador necesita'. Desde mi perspectiva, esta esfera de coalescencia sembró las semillas de un normal colonial funcional, en tanto que la violencia transparente funcionó como su contrapartida necesaria, no tanto a través de la derrota de ejércitos y liderazgos, sino mediante la desarticulación de las positividades locales que proporcionaban el marco institucional en el que las formas pre-existentes te-

nían sentido. Es precisamente el hecho de que Manco Inca se percató de lo que estaba juego lo que explica *la forma* en la que él luchó su guerra.

Los nuevos yanaconas de los cristianos en Cajamarca y sus saqueos por "alimentos", cargar indios, rancheo, todos son ejemplos de formas cotidianas a través de las cuales el régimen colonial español comenzó a ser funcional y a adquirir formas materiales concretas. En todos los casos, debe tenerse en cuenta que estoy haciendo visible lo que considero que difícilmente lo era, al menos no para todos y, lo que es más importante, no de una forma discursivamente articulada. Era una manera de llevar adelante las cosas en momentos en que asuntos más importantes estaban en juego —las batallas—. Desde este punto de vista, la historia entra en escena no como eventos decisivos de quiebre, sino brindando la urgencia y la turbiedad que hacen posibles actos cotidianos en los que la jerarquía colonial deseada se hace funcional.

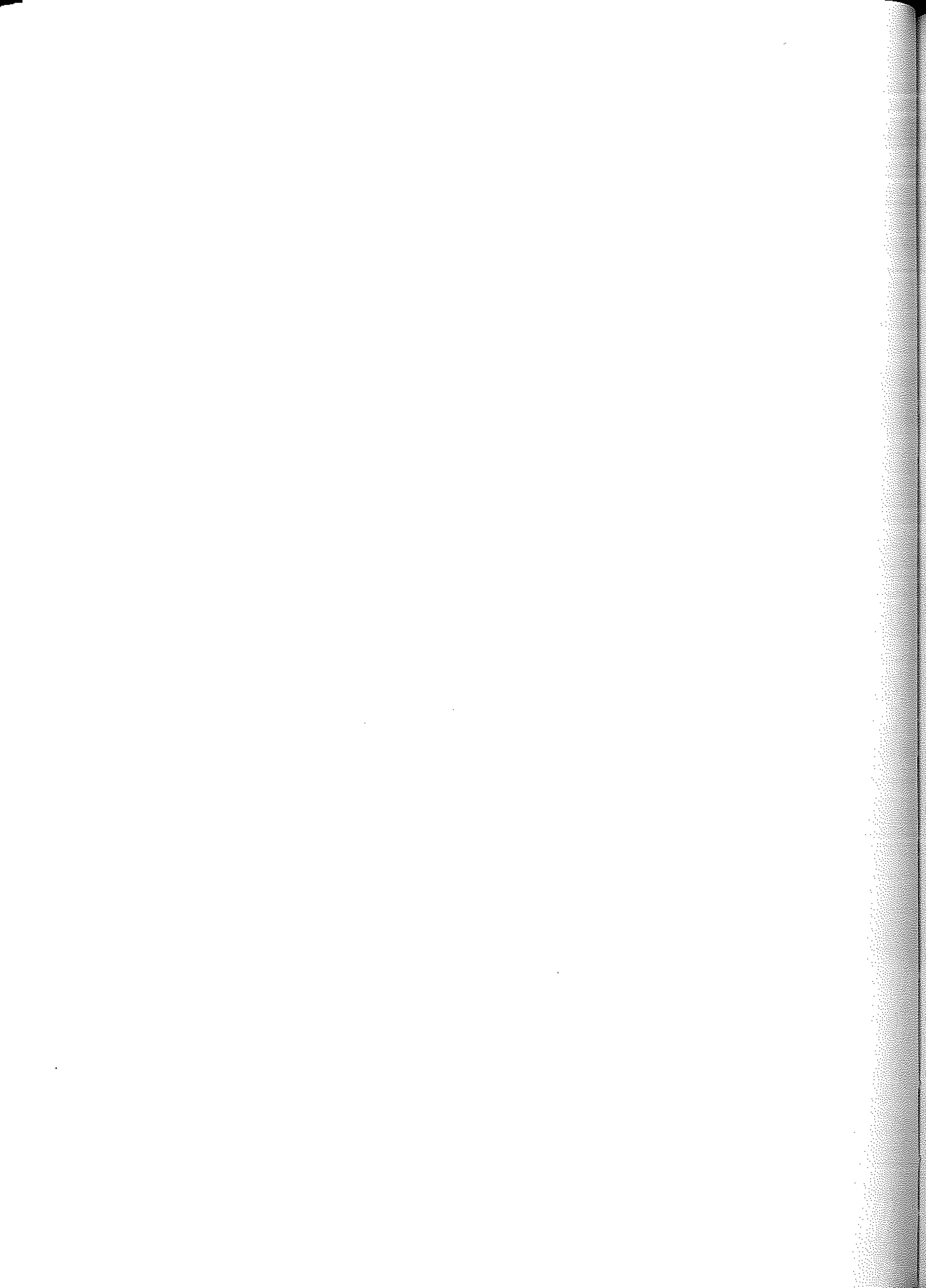
Si bien el fracaso de la guerra de Manco puede hacer que parezca razonable pensar que 'eso fue todo' (una ilusión que las narrativas españolas del siglo XVI sostienen), el argumento de este capítulo ha sido que el dominio solo pudo haber sido elusivo para los conquistadores. El desafío de la supremacía que plantearon las cadenas miméticas y las agencias políticas divergentes durante el asedio desafiaron las pulsaciones hegemónicas de los conquistadores y las posiciones de sujeto resultantes. En otras palabras, la guerra hizo evidente que los Viracochas no podían ser derrotados –nada más, ni nada menos. Es por esto que antes de inaugurar un periodo de estabilidad, el fin del asedio inauguró un tiempo de incertidumbre exacerbada e improvisación radical. Como consecuencia, la conquista dio un giro espectacular: en lugar de avanzar hacia una supremacía española consumada, lo que siguió fue la aparición de una nueva conciencia mestiza que, a medida que se enredó con los conflictos entre los cristianos y sus proyectos divergentes, compitió efectivamente por la capacidad para definir él orden-por-ser.





CAPÍTULO 5

El surgimiento de una conciencia de “nuevo mestizo” Un Inca impensable



La guerra que condujo Manco Inca fue el desafío abierto más serio que enfrentaron los conquistadores del Perú. Su fracaso, señalan las narrativas del siglo XVI y contemporáneas, marcaron un quiebre. Tras su retorno de Chile en abril de 1537, Diego de Almagro no solo puso fin al cerco de Manco sino que también encarceló a los principales pizarristas y tomó el control del Cusco como nuevo gobernador. De ahí en adelante, el conflicto abierto entre conquistadores ocupó el centro del escenario, mientras que Manco se retiró a un área aislada al norte del Cusco donde fundó un así llamado estado neo-Inca, Vilcabamba. Según el esquema narrativo del respetado cronista español Pedro Cieza de León (c. 1553), la "Conquista de los Incas" casi había terminado, en tanto que las "Guerras Civiles del Perú" acababan de comenzar. Las versiones históricas contemporáneas a menudo adoptan el esquema de Cieza; se centran ya sea en los conflictos entre españoles o en la sobrevivencia heroica de Manco y sus sucesores en Vilcabamba. En ambos casos, el paisaje después del cerco es claro: la dominación española se expande sobre la autoridad Inca como la tinta sobre un papel secante dando paso a un orden colonial en blanco y negro. Los objetos a ser reconocidos y las reglas de reconocimiento parecen dados.

Sugiero que esta imagen refleja los deseos e imaginación de los conquistadores antes que el paisaje cultural y político real. El orden Inca no cesó o simplemente pasó al exilio tras el repliegue de Manco, sino que se reinventó a sí mismo. La extraordinaria incertidumbre que campeó tras el fin del asedio al Cusco le dio la oportunidad de emerger a un orden de las cosas alternativo. El personaje clave para trazar este proceso es Paullu Túpac Inca, medio-hermano de Manco, coronado como nuevo Inca en 1537. Las narrativas actuales —si es que lo mencionan— tienden a retratar a Paullu como un peón de los españoles. Sostengo, en cambio, que Paullu representó un desafío para los conquistadores. Mediante constantes improvisaciones que aprovechaban las fisuras del colonialismo español, este nuevo Inca produjo nuevas reglas de reconocimiento,

las cuales no fueron ni tradicionales ni españolas sino *sui generis*. Fue una nueva política mestiza, la cual les permitió a los actores nativos cuestionar el sentido de superioridad de los conquistadores precisamente cuando parecía ser menos cuestionable: tras la derrota de Manco Inca.

Este reto ha sido ignorado en la mayor parte de las narrativas pasadas y actuales porque inicialmente fue impensable, y una vez que dejó de serlo y fue articulado discursivamente, se tornó muy problemático, ya que se escapó de los lentes en blanco y negro a través de los cuales la conquista de los Incas era imaginada[1]. Esta imposibilidad de pensar el siglo XVI ha tenido un impacto material en el registro histórico: solo los proyectos de los conquistadores están fácilmente disponibles, lo que silencia las visiones contestatarias y los proyectos plurales que existieron tras el repliegue de Manco y, a su vez, vuelve ininteligible la política de Paullu Inca. Una vez que son desechas las diferentes formas de "silenciar el pasado" (Trouillot 1995) —a niveles de la producción documental, trabajo de archivos, y narrativas—, pasa a ser reconocible un nuevo tipo de pensamiento político, uno que no se basa en la tradición ni en la confrontación sino en la apropiación y la cooptación. La clave de su éxito fue su capacidad de desafiar al colonialismo español desde adentro, subvirtiendo los espacios de la dominación y la resistencia tal como son comúnmente entendidos. El resultado fue un "espacio gris" (Lamana 2001).

Empiezo mi argumento cuestionando los supuestos que están detrás del campo de visibilidad pasado y presente. Con este fin, revisito la coronación de Paullu Inca en 1537, contrastando las bien conocidas versiones españolas con las nativas recuperadas de los archivos, destacando los distintos objetos que cada uno reconocía y las distintas narrativas que los organizaban. Esto abre el camino a una relectura del desenlace de la guerra de Manco Inca, sugiriendo que estaba lejos de ser un asunto solo de los españoles. No existió una línea divisoria clara, sino un paisaje plural de significados y jerarquías. La turbidez resultante me lleva a cuestionar la ilusión de una narrativa fácil que ciertas categorías tienden a transmitir. En un ambiente en el que la improvisación era primordial y las alianzas heterodoxas eran comunes, las formas sociales (Inca, gobernador, obispo o curaca) eran necesariamente fluidas y podían cristalizarse de diferentes maneras, con atributos particulares, y el resultado dependía del éxito de los actores en moldear la realidad de una manera u otra. Esto último no era fácil, ya que en el momento del repliegue de Manco las prácticas con frecuencia marchaban por delante de los discursos. Es tan solo hacia 1540, en la ciudad del Cusco, que los últimos alcanzaron a las primeras, permitiendo que fuera inteligible por qué un Inca pagano daba diezmos a la Iglesia Católica mientras que los conquistadores se negaban a hacerlo, por qué los Incas y los conquistadores reclamaban se asignaban crédito por el resultado de las mismas batallas, o por qué algunos clérigos se ponían del lado de los seño-

1 Estoy siguiendo las ideas de Michel-Rolph Trouillot (1995) sobre lo impensable y sobre discursos y prácticas que no marchan al mismo paso.

res nativos y en contra de sus compatriotas. A medida que estas imágenes dejan de parecer raras, comienza a ser reconocible una estrategia Inca de aprendizaje y apropiación de los españoles —sus potencias, cosmología y formas— para luego sobrepasarlos.

Esta estrategia expresa una forma de pensar cuya importancia va más allá del caso en cuestión; forma parte, sugiero, de una "alter-genealogía" de diseños globales todavía vigentes, una que des-centra la pretensión de universalidad de Occidente. El proyecto de Paullu puede ser visto como una respuesta temprana a dicha pretensión, semejante, por ejemplo, a aquellas como la del intelectual nativo Guamán Poma de Ayala, de W. E. B. Du Bois y de la escritora chicana Gloria Anzaldúa. Todos ellos comparten una comprensión de la mecánica de subalternización de Occidente como epistemológica en última instancia, y reaccionan consecuentemente. Porque es un proyecto particular pero se presenta a sí mismo como universal, el colonialismo Occidental define implícitamente la realidad y luego se declara como superior a sus Otros de manera auto-evidente; el efecto que tiene es convertir a los modos alternativos de construir sentidos en sinsentidos (superstición, irracionalidad, infantilidad, etc.), y a las formas alternativas de ser en subjetividades defectuosas (el Primitivo, el Indio, el Negro, el Homosexual, etc.). Todas las respuestas antes mencionadas son respuestas *desde adentro*; intentan impugnar el orden moderno/colonial de las cosas pasando de una política de confrontación —que en última instancia confirma las categorías hegemónicas— a una de producción, yendo más allá del pensamiento blanco/negro. Es este binarismo el que hizo que el proyecto de Paullu Inca fuera impensable en primer lugar. Comienzo mi análisis revisitando su oscura coronación.

La coronación de un buen y cuerdo indio

En abril de 1537, culminando una expedición a Chile de casi dos años que no produjo ningún fruto, Diego de Almagro, el socio de Pizarro convertido en competidor, regresó al Cusco con unos 500 españoles. La guerra de Manco le dio la oportunidad de mejorar su fortuna: procedió a "liberar" la ciudad y declararla parte de su gobernación en estado potencial, la Nueva Toledo. Lo que hasta ese entonces existía fundamentalmente en papel empezó a parecer real[2]. Tres meses más tarde, reafirmó su proyecto en la batalla de Abancay al derrotar a Alonso de Alvarado, un mariscal que Pizarro había enviado desde Lima en noviembre de 1536 para ayudar a los sitiados. Tras la batalla, convencido de que Manco no vendría en son de paz, Almagro coronó al leal Paullu Inca como nuevo Inca, recompensando su ayuda en Chile y Abancay —o así se dice usualmente. Según gran parte de los estudios

2 Como vimos en el Capítulo 3, a quién pertenecía el Cusco era algo que estaba lejos de quedar claro. Para una descripción de los diferentes títulos, véase Hemming 1993:216, n.216.

académicos, de ahí en adelante el nuevo Inca permanecería leal a los españoles, traicionando a su hermano y a su raza. En pos de "acomodarse" fácilmente, él sería para siempre tan solo un "Inca títere" en manos españolas.

De hecho, la coronación de Paullu parece un no-evento; ocupa la mitad de una de las 698 páginas de *The Conquest of the Incas* de Hemmings (1993:226), es caricaturizada como un acto sumiso por los historiadores nacionalistas que la analizan en detalle (Dunbar Temple 1937, 1939), y es pasada por alto por quienes se centran en la "heroica" lucha de Manco Inca (e.g., Guillén Guillén 1994). Estas narrativas imaginan con estrechez los espacios de resistencia y dominación (solo cuenta Manco), conciben la agencia como unilateral (los españoles hacen, Paullu sigue) y adoptan formas españolas ("coronación"). Si bien estas opciones encajan en las agendas de sus autores, sugiero que no pueden ser reducidas a estas. La manera en la que la coronación de Paullu es reducida a un no-evento tiene una larga historia; reproduce el orden de las versiones españolas del siglo XVI: un régimen de visibilidad "monotópico" (Mignolo 2000:18) —esto es, europeo, pero aparentemente universal. Para revisarla, comenzaré por examinar la forma en que los relatos españoles dieron sentido a la coronación, y pasaré luego a las narrativas de tipo nativo, las cuales corrigen la imagen, y finalmente veré como ambas formas de dar sentido se entretejían.

Solo tres relatos españoles describen la coronación de Paullu. De acuerdo a la anónima *Relación del sitio* (RS [1539] 1879:125), considerando la negativa de Manco de venir en son de paz y la buena disposición y los servicios de Paullu, Almagro decidió darle la borla (insignia real). Con este propósito, mandó a llamar a muchos señores étnicos, quienes reconocieron a Paullu como nuevo Inca, y luego les pidió que se preparen para luchar contra Alvarado, el mariscal pizarrista, en Abancay. El cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés pinta un cuadro similar. Convencido de que Manco no vendría en son de paz, Almagro coronó a Paullu —"hombre bien quisto y valerosa persona"— como Inca en un acto público, una recompensa tras la batalla ([1547] XLVII, 9, 1959: 5:160). La agenda de cada texto explica el único enigma —el momento del evento—. La *Relación,* una pieza pizarrista, lo emplea para armar su caso contra Almagro: los indios son movilizados para luchar contra los cristianos; Oviedo, un almagrista, lo usa para presentar a Almagro en un acto de buen gobierno: recompensa a un Indio que ha servido a su Majestad. El tercer relato es de un cura lascasiano, Cristóbal de Molina (el "almagrista"; [c. 1553] 1968:93). Su agenda moral es la de elogiar el buen orden nativo y condenar la brutalidad de los conquistadores. Manco, un gobernante justo irritado por los abusos de los españoles, se vuelve un tirano cruel, lo que justifica la decisión de Almagro. En el Cusco, a su retorno de Chile, recompensa con la borla la lealtad de Paullu, "buen indio y cuerdo y bien disciplinado" (loc. cit.)[3].

3 Para un análisis detallado de la coronación de Paullu y el fin del asedio de Manco, véase Gonzalo Lamana 1997a.

El mecanismo de subalternización es el mismo en los tres casos. Si uno traduce las relaciones laborales en regímenes narrativos, en cada caso la coronación está formalmente subsumida (Marx 1977:1019-1060) por un orden que la convierte en un asunto español; el objeto permanece a la vista, pero está subordinado. La agencia es española y lo son también tanto la autoridad que inviste a Paullu como la lógica detrás del acto. Si acaso, los actores nativos son títeres en el escenario sobre el cual actúan los españoles —son castigados, coronados y se les dice que luchen—. Hasta aquí existe una total coincidencia entre los cronistas españoles y la literatura contemporánea; no es solo que uno decide y los otros siguen, sino que parece haber un único orden de las cosas—lo que significaba "coronar" y la autoridad que la validaba parecen ser transparentes—. Las únicas inconsistencias —cuándo y dónde sucedió— parecen insignificantes. No obstante, estos detalles se convierten en indicios reveladores (Ginzburg 1989) si uno presta atención a las fuentes de tipo nativo. En estas, como parte de un giro radical en el régimen de visibilidad, son las formas y políticas Incaicas las que ordenan la trama —los españoles siguen.

En 1599 se realizó en Cusco una información en respuesta a un petitorio del nieto de Paullu Inca, Melchor Carlos. Entre los eventos que abordaron los ancianos testigos nativos estuvo la coronación de Paullu. El giro es total. Declararon que Paullu se ciñó la borla antes de entrar al Cusco, que su autoridad como nuevo Inca fue decisiva para poner fin al cerco de Manco y que la autoridad de Paullu fue establecida mediante formas incaicas. Dos de nueve testigos fueron a Chile durante la guerra de Manco, tres permanecieron en el Cusco sitiado y cuatro fueron con Manco. Quienes volvieron de Chile vieron que luego de que Paullu se ciñera la borla todos los nativos en el contingente "obedezieron y rrespetaron por su rrey y como tal les mandaua" (BNE, Ms. 20193, f. 152v). Una vez en las proximidades del Cusco, el nuevo Inca empezó a tejer su red: él "enbió muchos chasquis a todos los naturales alterados [para que lo reconociesen] y anssí luego que se supo... como... Paullo tenía la borla de rrey se le llegaron muchos naturales que andauan por los altos y quebradas [del Cusco] y de los que seguían [a]... Mango Ynga... y tenían çercada la dicha çiudad", y fueron donde él en paz (loc. cit.). Aquellos testigos que se hallaban en la ciudad —los enemigos de Manco— vieron llegar a Paullu con la borla y lo reconocieron y obedecieron como Inca (ibid., e.g. ff. 158, 163v); pronto actuaron de manera similar aquellos que estaban con Manco en Ollantaytambo (ibid, f. 124).

En el nuevo campo de visibilidad, la puesta en escena que ordena las relaciones es Inca. Primero, el final de la guerra de Manco deja de ser un asunto español. Hasta abril de 1537, quienes deseaban abandonar a Manco tenían como única opción aceptar las reglas y pulsaciones hegemónicas de los españoles. El retorno de Paullu reconfiguró el escenario, ofreciendo una nueva opción: cambiar de bando Inca. Este giro desplazó efectivamente a los españoles del centro de la escena, y al mismo tiempo los mantuvo como actores relevantes: en su mensaje a los señores vecinos Paullu les aseguro a quienes deseaban cambiarse de bando que

no serían castigados por los Viracochas (BNE, Ms. 20193, f. 146v). Segundo, en el nuevo campo de visibilidad, la producción de la autoridad Inca no está en manos españolas. En la ciudad del Cusco, en medio de las guerras en curso, Paullu organizó una solemne coronación en la que participaron capitanes Incas, gobernadores Incas y señores étnicos (ibid., ff. 156-156v). A la ceremonia siguieron varios días de celebraciones a la usanza Inca, en la que el reconocimiento a Paullu por parte de los señores tuvo más que ver con las nociones andinas de relaciones asimétricas creadas a través del intercambio de presentes que con llevar ceñida la borla *per se*. Además de la generosidad institucionalizada, Paullu obligó a los señores otorgándoles privilegios tales como el uso de andas, nombró nuevos gobernadores y capitanes, y llevó a cabo el importante rito de pasaje a la adultez de jóvenes incas. En breve, Paullu estaba produciendo normalidad y autoridad inca precisamente donde se suponía que ya no existían.

A diferencia del régimen monotópico de visibilidad de los cronistas españoles, la trama tiene ahora por lo menos dos conjuntos de formas sociales, dos proyectos y dos lecturas. Almagro y Paullu estuvieron forjando alianzas en contra de sus respectivos enemigos; cada autoridad se entretejía con la otra. Si uno va más allá de la solución del tipo juego de espejos, entonces surge la pregunta de cómo fue imaginado el tejido resultante. La respuesta de la mayor parte de los estudios actuales —y la de los tres cronistas españoles analizados— sería clara: Almagro actuó, Paullu siguió (un nativo dócil); una respuesta que, a su vez, implica que los testigos nativos que declararon en 1599 o deliraron o mintieron para favorecer el caso del nieto de Paullu. La imagen establecida de una conquista española casi completa, y las preocupaciones acerca de la confiabilidad documental (los textos españoles fueron escritos mucho antes que la *Información*), harían razonable este veredicto. Sin embargo, tal como probaron los eventos de 1533 en Pachacamac que involucraron sesiones de tortura y caballos espeluznantes (Capítulo 2), la razonabilidad en los escenarios coloniales con frecuencia es un resultado de las asimetrías de poder. En el acto retrospectivo de lograr que la historia sea inteligible, los cronistas españoles (y con frecuencia los estudiosos actuales) le otorgan a los conquistadores una supremacía que no tenían.

Si bien los libros de actas del cabildo del Cusco fechados entre 1535 y 1545 se han extraviado, se conserva una carta del cabildo a Carlos V con fecha 27 de julio de 1537. El texto justifica largamente el ingreso de Almagro al Cusco y la batalla de Abancay, defendiendo su tarea como gobernador. Al concluir, la carta intenta consolidar la imagen de Almagro como un buen vasallo cuyos actos buscan pacificar la tierra y servir al rey; señala que Almagro había enviado un ejército para luchar contra Manco porque, viendo las "diferencias" entre los españoles, el mismo

> bolbió a hazer e hizo mucha guerra a los pueblos de yndios que avían venido de paz a el dicho governador y se avían rreduzido al seruiçio de V. Magestad. (HL, PL 218-1, f. 852v)

Es decir, Almagro estaba reparando el daño que las "diferencias" habían causado, ayudando a que los indios reconocieran al rey. Las formas son claras, y la trama es familiar: la lógica que ordena los eventos y el escenario es española, los indios son el enemigo necesario. Pero la carta continúa:

> y estos [pueblos] son muchos, porque... le pareçió [al governador] que convenya a el seruiçio de V. Magestad alçar e alçó por Inga e señor de los naturales... a vn hermano del... Ynga... al qual *le avía venydo e vienen de toda la terra de paz* (énfasis mío).

La imagen cambia: era la autoridad de Paullu la que estaba siendo reconocida por los curacas, y Almagro dependía de ella. El testimonio de los conquistadores escrito cuando los acontecimientos estaban teniendo lugar reproducía el paisaje inesperado de potencias que quiere negar; para dar cuenta de la autoridad de Almagro, no puede escapar la de Paullu. De hecho, era un orden de cosas poco claro para todos. Testificando en una probanza de 1540, el licenciado Antonio de Castro declaró que en 1537 vio como "el dicho Pavlo Ynga truxo muchos caçiques e prinçipales de paz... de muchas partes e cantidad de más de tres myll yndios... que los vido estar todos juntos los quales heran de diversas provinçias según sus trajes e lenxos tierras los quales vido que mocharon al dicho Gouernador don Diego de Almagro" (AGI, L 204, n. 11, f. 17). La *mocha* es el gesto andino de reconocimiento de autoridad. Los curacas que habían respondido a Manco venían en son de paz tanto hacia el nuevo Inca como hacia el nuevo jefe de los Viracochas, probablemente inseguros de la eficacia de cualquiera de ambos actos. Este doble reconocimiento problematiza aún más la certeza de los relatos pasados y contemporáneos, permitiéndole a uno recuperar los incipientes sentidos del orden; sentidos del orden que, a su vez, sugieren que no hay una respuesta única sobre a qué diseño emergía cuando las autoridades se entretejían, puesto que no estaba claro para los actores mismos. Esta incertidumbre política se radicalizó, sostengo, debido a otra más sustancial: no existían formas sociales efectivas que guiaran las acciones.

Actos adecuados para formas inexistentes

El desordenado *status-quo* del Cusco en 1537 no solo subvierte la imagen de una dominación española clara expandiéndose linealmente, y la consiguiente subalternización Inca; también hace que sea necesario poner en cuestión las categorías utilizadas para narrarla. El problema que quiero resaltar es el de las formas sociales y sus atributos. ¿Qué es ser gobernador si un Inca es coronado? ¿Qué es ser Inca si un gobernador es instalado? Igualmente, ¿qué es un Inca si ya existe uno, y qué es un gobernador si ya existe uno? En cada caso, ¿quién debe ser obedecido, cómo, y por qué? El asunto no es solo *quién* es qué —lo que caracteriza a la histo-

ria en general—, sino también quién es *qué*. Si no hubo batallas claras que involucraran a actores dados, sino más bien constantes improvisaciones culturales y políticas con resultados inciertos, entonces uno puede preguntarse si los elementos que orientaban las acciones españolas y nativas —categorías, relaciones sociales, interpretaciones— no eran borrosos, y si su definición no era parte del juego.

Para abordar esta cuestión crucial encuentro útil la distinción de Sahlins (1985: X-XII) entre la acción "performativa" y la "prescriptita". Los actos prescriptivos son aquellos que tienden a confirmar la forma social que los contiene, mientras que los performativos tienden a producirla. "Los amigos entregan regalos" y "los regalos hacen amigos" ejemplifican cada uno de estos actos. Mi análisis aplica esta distinción a lo largo de dos dimensiones, sincrónica y diacrónica. En el primer caso, sugiero que, en un contexto significante fundamentalmente alterado por la presencia de un Otro, las acciones prescriptivas *necesariamente* se convierten en performativas (i.e. los actos prescriptivos eran imposibles). Estos ya no respondían a formas sociales, sino que las creaban activamente. Y, más aún, mientras que ser un "amigo" es algo claro independientemente del contexto, ser un Inca en 1537 no lo era. Por lo tanto, si uno pregunta: "¿Fue Paullu *realmente* un Inca?", uno tiene que aceptar que no había respuesta, puesto que su importancia se iba definiendo conforme iba ocurriendo —por la forma *sui generis* en que otros respondían y por las relaciones sociales que se establecían frente a esta respuesta, antes que por —aunque en interacción con— sus atributos tradicionales. De manera similar, ¿Qué era quien tenía un papel que decía que él era un gobernador? ¿Cuál era la autoridad precisa que podía ejercer? ¿Sobre quién? Sugiero que es también este dilema lo que hizo que los señores étnicos reconocieran tanto Paullu como a Almagro.

Se podría argumentar que esta fluidez caracterizó toda la transición al régimen colonial español; las relaciones entre Almagro y Paullu se parecen mucho a las de Pizarro y Manco en 1534. Sostengo, sin embargo, que la fluidez alcanzó su pico en 1537, porque en ese momento las acciones eran prescriptivas o performativas también en relación con eventos pasados, lo que hacía que diferentes futuros fueran más o menos plausibles o imaginables. Permítaseme elaborar. La distinción de Sahlins se basa en el énfasis de Saussure en el carácter relacional del valor: el valor de un signo se determina en relación con aquellos de otros signos (Saussure 1995). Este principio del análisis estructuralista pone énfasis en el predominio de la sincronía sobre la diacronía; es necesario saber cuál es la configuración de un sistema en un momento dado para saber lo que significa un signo. Si uno adapta la idea de Saussure, manteniendo su carácter relacional pero enfatizando la diacronía, el resultado es que una cosa es lo que en otros momentos no es. No existe ser estático, sincrónico. Lo mismo puede decirse de los atributos de una forma social. Paullu —y Almagro, en menor medida— tuvieron que definir los atributos de las formas sociales a las que ellos aspiraban (Inca, gobernador) en relación no solo entre ellos y con los otros actores (curacas, gobernadores Incas,

conquistadores, clérigos, indios del común, etc.), sino también con las formas anteriores y sus referentes establecidos (Manco y Pizarro). La clave de sus proyectos descansaba, por lo tanto, en su capacidad de hacer que ciertos futuros fueran más plausibles que otros, congregando imaginaciones y acciones.

Esta dinámica puede verse en los repetidos intentos de Almagro y Paullu por reducir la proliferación de significantes y de acciones políticas ambiguas, convirtiendo los actos performativos en prescriptivos. Sin embargo, en cada caso, ambos líderes enfrentaron los mismos problemas. Primero, luego de la guerra de Manco los actos estuvieron "en los límites de lo imaginables" volviendo borrosos los futuros; a menudo el "discurso...iba a la zaga de la práctica" (Trouillot 1995:88, 89), y esta última no era concluyente —al igual que los fue para los franceses e incluso para los esclavos africanos durante la larga revolución haitiana—. Segundo, además de eso —o quizás a causa de ello— los intentos de cada líder socavaban los del otro. Estos problemas explican por qué un proyecto fracasó —el de Almagro— mientras que el otro tuvo éxito, pero solo años más tarde, hacia 1540. Solo entonces Paullu fue capaz de crear un espacio para sí mismo *dentro* de la cosmología española del orden, espacio que blindó su proyecto frente a la violencia abierta española. Permítaseme comenzar examinando estas dinámicas estudiando primero los escenarios en los que coexistieron los intentos de Almagro y de Paullu, y luego pasar a los intentos de este último hasta el final de la acción militar de envergadura, hacia 1540.

A su regreso al Cusco Almagro estaba en desventaja, tratando de hacer de su autoridad una práctica de la forma por entonces dada, en la medida que estaba actuando en contra de lo que parecían ser sentidos la de autoridad ya establecidos. Pizarro tuvo una gran ventaja para fijar el significado de gobernador y hacerlo suyo: él había performado la transformación mágica original que convirtió los cuerpos y espacios nativos en objetos del régimen jurídico español, había fundado varias ciudades, entregado encomiendas y títulos de tierras, actuado frente a la Corona como gobernador, y —más concretamente— se había quitado de encima a "su" Inca (Manco).

Para desestabilizar la desventaja, Almagro, imitando a Pizarro, se hizo cargo de la acción significante y militar. Primero se aseguró el reconocimiento y apoyo del Concejo del Cusco, y llevó a cabo numerosos actos públicos, legales y propagandísticos a la vez. Una vez que quedó establecida una cierta lectura tentativa de la realidad, reafirmó su pretensión en la batalla que tuvo lugar el 12 de julio de 1537 cerca del río Abancay contra el mariscal pizarrista Alonso de Alvarado[4]. Aunque una "batalla" evoca bandos claros, la dinámica real de Abancay revela la fluidez del momento: solo un núcleo pequeño de hombres luchó, brevemente; la mayoría simplemente cambió de bando. Algunos cambiaron de bando porque

4 Alvarado había salido de Lima en noviembre de 1536 con 500 hombres fuertemente armados, y lentamente se abrió camino hacia la sierra en una guerra sin cuartel contra los hombres de Manco (Guillén Guillén 1994:100-102).

Pizarro, después de prometerle a Pedro de Lerma el liderazgo, a último momento se lo dio a Alvarado, y Lerma, ofendido, acordó con Almagro cambiar de bando y convocó a otros a hacer lo mismo[5]. Por otro lado, y no menos importante, muchos cambiaron de bando porque en ese momento particular pocos podían decir quién era el (real) gobernador, de quién eran las órdenes que eran válidas. De hecho, la breve batalla estuvo precedida por largos y disputados intentos rituales de definir el verdadero orden de cosas. Ellos incluyeron, por ejemplo, que el enviado de Almagro vociferara la lectura del título de Almagro de un lado a otro del río, junto con un requerimiento, al que los pizarristas en la otra orilla respondieron con gritos y tapándose los oídos —para evitar hacer caso omiso a las palabras de su rey (Molina, "el almagrista", [c.1553] 1968:93)[6].

Los relatos españoles sobre Abancay lo convierten en un asunto español, lo mismo que el éxito de Almagro; Paullu, si es mencionado, es un personaje subordinado a Almagro, a quien ayuda denodadamente (e.g., PP [1571] 1965:212-214, RS [1539] 1879: 126 -130). Uno puede comenzar a cuestionar esta taxonomía bien conocida utilizando fuentes no narrativas. Cuarenta y cinco días después de la batalla el cabildo de Lima hizo una probanza contra Almagro. El fiscal de la ciudad preguntó si Almagro había usado 10,000 "indios" (hombres de Paullu) para atacar a los "cristianos" (hombres de Alvarado) (AGI, P 185, r. 16, n / f). La mayoría de los testigos se limitó a decir que sí, pero Tomás Vázquez agregó detalles. Declaró que vio a unos 4,000 indios luchando contra Alvarado y a Almagro

> diziendo... al Inga que porqué no hechava a los cristianos los diez myll yndios que le avía prometido porque diesen en ellos por las espaldas, y el... Ynga dezía que aquel día vernýan [y nunca lo hicieron]; porque al paresçer deste testigo el... Ynga tenýa poca gana de dar en los... cristianos. (ibid.)

Los objetivos eran difusos, lo mismo que los límites. Preguntado si Almagro "ordenó" a Paullu que detuviera a cualquier "cristiano" que huyese a Lima después de la batalla, Pedro Çermeño declaró que los hombres de Paullu llevaron a la plaza principal del Cusco las cabezas de algunos conquistadores, y la prueba de otro que habían matado, diciendo: "ves aquý las armas e ropa de aquel viracocha, que quyere dezir en lengua de yndios cristiano" (ibid.). El terreno confuso, con entrecruzamientos de los bordes y las autoridades cristiana e india, fue en efecto un resultado natural de la condición de la duplicidad de bandos en Abancay. En su probanza de 1561 los curacas de Hatún Jauja declararon que Alvarado llevó consigo a 532 Huancas a la batalla, quienes lucharon en contra —y fueron derrotados por— los hombres de Paullu (en Espinoza Soriano 1971:267).

5 Alvarado, por su parte, le prometió a Picado, el poderoso secretario de Pizarro, que él "pacificaría" definitivamente a los Huancas, quienes constituyeron una gran parte de la encomienda de Picado (P. Pizarro [1571] 1965:212).

6 La complejidad de los intercambios excede el alcance del presente estudio. La analizo en Lamana s.f.

Es decir, Abancay, al igual que el Cusco anteriormente, fue un escenario plural en el que Paullu trató de fortalecer su autoridad, haciendo su ser Inca más real. A su regreso al Cusco, estaba en desventaja frente a su hermano. Manco había disfrutado de un largo periodo al mando que estableció la forma de entender su autoridad, haciendo de ella una práctica de la forma social tradicional. La acción tradicional fue, tal como hemos visto, el programa de Manco. Paullu tomó un camino distinto. En 1537 estaba claro que los viracochas no podrían ser derrotados, lo cual eliminaba la opción de la tradición y la confrontación. La carrera de Paullu como Inca solo podía basarse en la cooptación de la potencia de los españoles y en la apropiación de sus categorías. Esto puede verse en los constantes actos de improvisación con los que Paullu intervino para intentar dar respuesta a las preguntas quién es Inca y qué significa serlo.

Su coronación siguió la lógica del conflicto asignado inca por el cual los hermanos competían por el cargo de Inca, pero la ceremonia incluyó a clérigos españoles, los intermediarios con la poderosa huaca de los Viracochas. Probablemente recibió la borla de manos de Almagro, cuya potencia alcanzó su pico en ese momento, pero si bien ostentarla identificaba a un Inca, serlo era resultado del reconocimiento personal de cada señor nativo y de la confirmación de sus condiciones especiales. Esto explica por qué Paullu, por un lado, multiplicó las instancias rituales en las que se establecieron lazos personales (la singular iteración de coronaciones que mencionan las fuentes) y, por otro, necesitó de batallas para asentar su autoridad, probando su *camac* y su *atao*, sanciones que eran indispensables.

El siguiente paso del nuevo Inca fue el de eliminar a sus competidores directos. En el Cusco, hizo que Almagro matara a un Inca de alto rango, el Inca Pazca, quien había comandado los contingentes nativos anti-Manco durante el asedio (AGI, Ec 1007c, f. 265.); posteriormente, él mismo persiguió a Manco. Por ese entonces el Inca se había replegado en Vitcos, un agreste lugar montañoso cercano al Cusco. Los relatos españoles señalan que dado que él aún constituía una amenaza, luego de Abancay, Almagro envió a Vitcos a su general Rodrigo Orgóñez con un poderoso ejército que derrotó y desbandó a los hombres de Manco. Manco escapó a pie y solo mientras los cristianos saqueaban su campamento (*RS* 1879:132-134; Cieza 21, 1991:98-101). Paullu no es mencionado salvo para decir que, extrañamente, Orgóñez guardó para él el ídolo de oro del Sol –una muestra inusual de generosidad. En contraste, en la Información de 1599 todos los testigos nativos declararon que Paullu y muchos hombres tomaron parte activa en el ataque. Más aún, invierten el argumento y cambian sus elementos. Paullu con algunos españoles atacaron a Manco, cuyos hombres lo abandonaron para reconocer a Paullu —no se desbandaron. Además, Paullu rescató a su madre, Añas Collque, y a su mujer principal, Tocto Ussica, a quienes Manco había tomado prisioneras (BNE, Ms. 20193, e.g., ff. 124, 132). Por último, haciendo inteligible el gesto de Orgóñez, el hijo de Manco, Tito Cussi, señala

que Paullu también obtuvo el control de varios elementos clave del aparato imperial Inca: los ídolos del Sol y de Huanacaure, los cuerpos de varios Incas y Collas (reinas Inca) y las andas de Manco ([1570]1985:27)[7].

Tal como sugieren estos ejemplos, ninguno de los líderes logró solucionar el problema de la incertidumbre de las autoridades y las imaginaciones. Al mismo tiempo, esta misma turbidez deja en claro que la derrota de Manco no marcó el fin del poder Inca. No hubo un hecho consumado ni Paullu como un "Inca títere" (Hemming 1993:226, 249; Varón Gabai 1996:241) simplemente se acomodó al plan de los españoles (Dunbar Temple 1937, 1939); él produjo orden en un momento que no era Tawantinsuyu ni tampoco colonia española. Los conquistadores admitieron su proyecto tan solo de manera contradictoria, ya que el reconocerlo habría contrarrestado sus pulsaciones hegemónicas, compartiendo (otra vez) la definición del orden con quien consideraban su subalterno. Luego de que la insurrección de Manco hubiera simplificado el escenario habían dejado de hacer tales concesiones.

El panorama poco claro de autoridades duró varios años. Desde mediados de 1537 hasta mediados de 1539, pizarristas, almagristas, Manco, Paullu y los señores étnicos lucharon entre sí en numerosas batallas, forjando alianzas cambiantes. Para cuestionar la comprensión común de estos eventos como indicando explícitamente un avance español, lo que hace de los españoles los únicos agentes y de Paullu —en caso de ser mencionado— un traidor a su patria, reseñaré las batallas y resaltaré sus lecturas contrapuestas. La presentación de este punto de vista alternativo es indispensable para comprender el siguiente punto de inflexión en nuestro relato: la ciudad del Cusco hacia 1540, una vez que cesó la acción militar principal. En ese momento los discursos alcanzaron a las prácticas, permitiendo a Paullu articular un proyecto político en abierto desafío a los diseños de los conquistadores —un Inca con un gobernador se convirtió, entonces, en algo plausible—.

La carrera de Almagro fue breve. Después de las victorias de Abancay y Vitcos trató de hacer que el ejercicio de su gobernación pareciera real: bajó hacia la costa, fundó la villa de Almagro, instaló su cabildo, y recibió a los funcionarios reales de su gobernación. Su siguiente paso, indispensable, era llegar a Carlos V —hasta ese momento, en la Corte solo se disponía de la versión de Pizarro de un Almagro controlado por "el Enemigo" ([1537] 1865:62) (el Diablo). Esto resultó imposible porque Pizarro controlaba el mar, impedía celosamente que saliera desde el Perú cualquier información que le fuera adversa, y se aseguraba la lealtad de todo recién llegado. Las negociaciones subsiguientes solo fortalecieron a Pizarro y debilitaron a un Almagro aislado. El 26 de abril de 1538, Hernando Pizarro lo derrotó en la batalla de Las Salinas, para finalmente ejecutarlo el 8 de julio[8].

7 Los cuerpos, como cabezas de las *panacas*, organizaban la mayoría de las celebraciones político-religiosas de la elite Inca. Existe información contradictoria respecto a los cuerpos de qué Incas tenían en su poder exactamente Manco y Paullu (véanse Hampe 1982, Guillén Guillén 1983, Lamana 1996).

8 Almagro había liberado a Hernando durante las negociaciones. Para el relato más completo del conflicto, véase Cieza [c.1553] 1991. Para estudios actuales, veánse Del Busto 2000: 2:295-330; Rubén Vargas Ugarte

El intento de Paullu Inca de constituirse en Inca continuó después de la muerte de Almagro. Entre agosto de 1538 y febrero de 1539, Paullu con hasta 15,000 hombres, y Hernando y Gonzalo Pizarro con algunas pocas docenas de hombres se enfrentaron a ejércitos nativos en el sureste del imperio. Dando testimonio de la pluralidad de los planes en marcha, la campaña fue desatada por una solicitud de ayuda de los señores Hatun Colla. Estaban siendo atacados por los ejércitos unificados de los Lupaca-Pacajes, quienes habían decidido no reconocer ni a los Incas ni a los españoles (Hemming 1993:233-239, Guillén Guillén 1994:115-117). Tras derrotar a los Lupaca-Pacajes, los aliados se desplazaron hacia el sur a luchar contra ejércitos multiétnicos bajo el mando del general de Manco, Tizo Yupanqui. Entre abril y julio de 1539, luego de retornar del Collasuyo, Paullu con varios miles de hombres y Gonzalo Pizarro con una fuerza de 400 hombres atacaron con éxito Vilcabamba, la fortaleza de Manco[9]. Finalmente, en octubre de 1539 fue capturado Villac-Umu, el líder religioso de la facción de la élite incaica que apoyaba a Manco (Hemming 1993:241-245, Guillén Guillén 117-120).

En la medida que el estudio en detalle de estas batallas repetiría el tipo de análisis que he hecho sobre el Cusco en 1537, me limitaré a señalar elementos que ilustran la heterogeneidad del *status-quo* vigente. En general, sugiero que si una fuerza militar de 15,000 indios y unos 60 cristianos derrotan a una fuerza militar nativa de varios miles de hombres uno no puede decir a favor de quién redunda el crédito de la victoria; menos aún, qué personaje ganó legitimidad como resultado de esto. Las fuentes le permiten a uno entrever este punto. Por ejemplo, el general de Manco y los señores que lo apoyaban en el sur del Imperio, se rindieron solo en respuesta al llamado de Paullu; cuando lo hicieron, replicando los actos de doble reconocimiento de 1537, ellos "hicieron reverencia con mucha humildad, primero a Hernando Pizarro y luego a Paulo" (Murúa [1590-1611]: 71, 1987:254). Y esto último no fue solo un gesto cortés. Durante la campaña, Paullu le ordenó a un señor étnico (el de Pomata) que trajera suministros, pero él se negó, diciendo que "la tierra está por los españoles y así no tiene el Inca que mandarme" (Ramos Gavilán [1621] 1988:189). El Inca respondió enviando a algunos hombres que encontraron y decapitaron al señor, y le trajeron su cabeza.

No hay duda de que de alguna manera estas batallas promovieron el régimen español; sin embargo, sus efectos no fueron los de un escenario en blanco y negro, con zonas liberadas y conquistadas. Tal imagen solo reificaría el discurso de los conquistadores, según el cual el orden que ellos producían regía todas las interacciones y Paullu era un "Indio bueno" que quijotescamente intentaba emular a sus amos. El poder no es tan efectivo, ni, tal y como subraya Sayer (1994:369-371),

1966:118-132; y Juan Pérez de Tudela 1963.

9 Después de Vitcos, Manco había tratado de recuperar el control de la Sierra Central librando una guerra sin cuartel contra los Huancas, tan solo para retirarse luego a Vilcabamba (Guillén Guillén 1994:112-113). A finales de 1538 Manco había doblegado una fuerza española de 30 hombres a pie que fueron enviados para perseguirlo. Aunque el ataque conjunto de 1539 fue exitoso, el Inca volvió a escapar.

los proyectos hegemónicos son tan completos como pretenden serlo. Lo que sí son, sin embargo, es efectivo al escribir historia-ficción —lo que Furet (1984:20) identifica como la segunda ilusión de la verdad de la práctica histórica: lo que sucedió (el colonialismo español) es lo que debe haber sucedido.

En el caso en cuestión, la ilusión se filtra afectando incluso la forma en que han sido leídos los manuscritos españoles del siglo XVI. El 20 de abril de 1539, Pizarro otorgó a Paullu una gran encomienda. Abarcaba grupos de producción de coca en los Andes, grupos de producción de maíz en Mohina, cerca del Cusco, y ricos grupos ganaderos en Hatun Cana, cerca del lago Titicaca (BNE, Ms. 20193, f. 11)[10]. Aunque a menudo ha sido presentado como una recompensa al servilismo de Paullu, sugiero que el título deja en claro que la supremacía no estaba clara; fue excepcional, tanto porque no fue entregado como parte de un repartimiento general como porque Paullu lo diseñó. Para satisfacer la petición del Inca, Pizarro tuvo que despojar a su hermano Hernando (Julien 1998) y al conquistador Mancio Sierra de varios grupos. Tal como Sierra explicó en su testamento (AGI, P 107, r. 2, f. 10), Pizarro tuvo que complacer a Paullu porque era "subçessor de los yngas y señor deste rreino" (loc. cit.); y sin embargo dos transcripciones modernas del documento dicen "sucesor de los ingas y señores de este reino" (mi énfasis)[11]. Este alisamiento (y cubrimiento) del pasado hace eco a deseos que tienen casi 500 años. Pero hacia 1540, el orden de las cosas estaba lejos de estar resuelto y conformar a los deseos de los conquistadores.

Clérigos, españoles y cristianos

Después del ataque militar a Vilcabamba en 1539 la acción militar importante en el Tawantinsuyu cesó durante dos años, lo que hizo que el grueso de la interacción española-india volviera a los espacios urbanos cotidianos. ¿Cómo era el paisaje religioso y político en Cusco de 1540? En particular, ¿cómo coexistía el proyecto de Paullu de ser Inca con las pulsaciones hegemónicas de los conquistadores? De acuerdo a los historiadores que incluyen a Paullu en sus relatos de la conquista, su posición mostró los beneficios no-elogiables de estar del lado de los ganadores. Su futuro era disfrutar de sus "recompensas": su gran encomienda, su magnífico palacio en Colcampata, y más tarde su escudo de armas[12]. Las únicas sombras en el horizonte eran los rumores de que Paullu planeaba unirse a Manco en contra de los cristianos, y el hecho de que su riqueza tentaba a algunos españoles con poca fortuna.

Sin embargo, los rumores pronto probaron ser infundados y el Inca, gracias a su pro-hispanismo, congregó ayuda para conjurar las tentaciones (Dunbar Tem-

10 Rómulo Cúneo Vidal (1925:169-173) publicó un documento ligeramente diferente y más corto que el que he usado, con fecha 20 de enero de 1539. No indica la fuente.

11 Véase el testamento en *Revista Peruana* (1879) 2(4):250-258, y *RAHC* (1953) 4:91-102.

12 El rey español le otorgó a Paullu su escudo de armas el 9 de mayo de 1545 (AGI, L 566, l. 5, f. 163).

ple 1940, Hemming 1993:247-249). La imagen se ajusta a la descripción de Paullu como un Inca títere débil, condescendiente; el verdadero reto estaba en otra parte, en Vilcabamba.

No obstante, el cronista Martín de Murúa ([1590-1611] 70, 1986:249) describe estos años en forma algo diferente:

> solo diré que... los indios que había en el Cuzco y su comarca, que no acudían adonde estaba Manco Ynga, iban a reconocer a Paulo Topa como a hijo de Huaina Capac... Los españoles vecinos y encomenderos..., queriendo evitar inconvenientes que... podían suceder, y porque Paulo Topa no se ensorbeciese, mandaron que ninguno fuese a su casa, sino eran sus criados, y así... entendieron ... que desta manera se quitaría la ocasión de rebelarse como su hermano.

El pasaje es extraño por dos motivos. Primero, describe el reconocimiento de los pueblos nativos a la autoridad de Paullu, algo que los cronistas mencionan rara vez. Segundo, este reconocimiento aparentemente incomodaba a los conquistadores. Si Paullu había demostrado en muchas ocasiones lo útil que les había sido, es extraño que dudaran de su lealtad y que lo comparasen con Manco, quien planteó una verdadera amenaza que Paullu ayudó a contener. ¿Por qué la contradicción?

Con el fin de abordarla, necesito traer a colación a un actor social bien conocido por los estudios del colonialismo: los clérigos. Ellos aparecen rara vez en mi relato porque mayormente están ausentes en el registro documental. Es tan solo hacia 1540 que afloran en dos textos cruciales. Uno es una larga carta enviada al rey desde el Cusco en 1539 por Vicente de Valverde, el fraile que se encontró con Atahualpa en Cajamarca. Valverde viajó a España en 1534 y regresó como primer obispo del Cusco en 1538. El otro texto es una exhaustiva relación enviada a Carlos V por Luis de Morales, el provisor (juez eclesiástico) del Cusco, cuando acaba de llegar a Sevilla, a principios de 1541.

Observar el Cusco cotidiano a través de sus ojos revela las formas en las que todavía se pudo cristalizar una realidad diferente, un antídoto a la imagen nítida, bucólica, que los conquistadores y funcionarios reales trasmitían. Para fundamentar su proyecto alternativo, haciéndolo sensato a otros oídos, Morales y Valverde recurrieron a llevar el discurso jurídico de la Corona a sus extremos lógicos y a remoldear formas pre-contacto para sugerir continuidades. En el primer caso, los clérigos utilizaron dos conceptos jurídicos que estaban en el corazón del imaginario político colonial de la Corona: la *libertad de los indios* y el *señor natural*. Comenzaré analizando el uso de la libertad de los indios para dar cuerpo al Cusco cotidiano de la década de 1540, y luego situaré en él a Paullu. Mi argumento es que, al apropiarse de la noción de señor natural, Paullu construyó una posición de sujeto legítima dentro del imaginario de los cristianos pero fuera del diseño de los

conquistadores. Este desafío al normal colonial incipiente señala el punto en el que los discursos alcanzaron a las constantes improvisaciones que se iniciaron en 1537. Como tal, sugiero, marca el inicio de una conciencia mestiza cuya lógica era la de la apropiación y la subversión en vez de la tradición y la oposición.

Luego de la catastrófica experiencia en el Caribe, donde la conquista diezmó las poblaciones nativas, la Corona enfatizó la libertad de los indios como un medio para preservar la población de tributarios—los esclavos no pagaban tributo (Pietschmann 1989). Aprobada en las Leyes de Burgos de 1512, recalcada regularmente en cédulas reales, y reforzada por el Papa Pablo III en la bula *Sublimis Deus* de 1537[13], la libertad de los indios implicaba que los vasallos indígenas de la Corona tenían que ser tratados en los mismos términos que los peninsulares —la única excepción era lo que hacía a la conversión. Con frecuencia esta igualdad legalmente establecida no funcionó en la práctica; sin embargo, cuando fue hecha cumplir, como en el caso del Cusco de 1540, se chocó frontalmente con el normal colonial emergente. Las dinámicas de la jerarquía y la humillación en la ciudad por ese entonces asemejaban las de los caminos y el campo que he estudiado en el capítulo anterior.

Morales denunciaba, por ejemplo, que indios pudieran ser llevados a la fuerza por español mientras iban caminando para hacerlos sus sirvientes (AGI, P 185, r. 24, ff. 14v-15), que pudiesen ser marcados y convertidos en esclavos por supuestos actos de guerra (ibid., ff. 3, 8v), o convertidos en mercancías y alquilados para pagar deudas (ibid., f. 3) —resultados que las autoridades españolas locales incluso legalizaban. Esta alienación cotidiana de la humanidad de los indios era respaldada mediante prácticas precisas, las cuales señalaban continuidades de la guerra a la paz y reconfiguraciones desde Europa a las Indias. Hemos visto el uso de perros durante el asedio de Manco para aterrorizar a los indios prisioneros. Si bien en las guerras europeas los españoles utilizaban diversos medios para infligir dolor a los enemigos, incluidos los perros, en el Perú estos últimos eran reservados para indios (los Varner 1983:122). Esta reconfiguración de las fronteras de la alteridad abarcaba técnicas judiciales usuales (la tortura de prisioneros españoles incluía el uso del fuego y la dislocación de miembros, pero no el acoso con perros) y la vigilancia de los espacios públicos. Allí, las razones técnicas se mezclaban con las pulsaciones hegemónicas hechas carne. "Más paresçe crueldad [e] y[n]umanidad que no castigo", se quejaba Morales, que los vecinos tengan perros cebados que andaban sueltos y en ocasiones se encarnizan con los indios y los atacaban; "e no quiero dezir que por su pasatyenpo, algunos sin propósito y algunos por hacer sus perros carniceros y feroses, [los] asoman... a los... yndios naturales medio burlando medio de veras;" "e con dezir 'no lo quisiera hazer, o no lo vide'" fingen ignorancia (ibid., f. 2). La deshumanización era consistente. Por ejemplo, españoles errantes sin fortuna en ocasiones rancheaban pueblos de indios, y si al defenderse los indios llegaban a

13 Declaró que los indios eran seres humanos, racionales y, por lo tanto, capaces de recibir la fe (Hanke 1937).

matar alguno, un grupo de castigo del pueblo español más cercano tomaba severas represalias (ibid., 16v).

La libertad de los indios también era violada en formas que incumbían directamente a la autoridad del Provisor. Los vecinos españoles del Cusco, Morales se quejaba repetidamente, vivían "como en la ley de Mahoma", con muchas mujeres nativas como compañeras sexuales, a las que a veces tenían en un régimen de semi-reclusión (e.g., ibid., f. 14). Este comportamiento no cristiano se yuxtaponía con otros. Muchos españoles no permitían que sus indios —compañeras sexuales y otros— asistieran a misa y escucharan doctrina los domingos, como resultado de lo cual, "si torpes estaban y suzias en su ley y çeta mucho más agora por nuestra buena converçazión y enxenplo" (ibid., f. 2v). La ironía de Morales apuntaba a un elemento clave de la cosmología civilizadora española (aún vigente en la de muchas otras naciones): que el simple contacto con sus portadores es beneficioso. Al igual que en el caso del rancheo o el cargar indios, los conquistadores tomaban sus prácticas urbanas como normales: "es público", señala Morales; nadie se preocupa por ello, y —más perturbador aún—"[aquellos involucrados] piensan que no hay pecado" (ibid., f. 4v).

Uno podría pensar que, al igual que los marineros británicos del siglo XVIII (Sahlins 1981:40), los conquistadores perdían sus costumbres cristianas al ir más allá del Cabo de Hornos. Sin embargo, esto tergiversaría el colonialismo español por dos razones. Primero, porque de la misma manera que la Corona trató de establecer en las Indias un sistema de gobierno más directo que el de España, algunos clérigos quisieron imponer una sociedad con normas morales más estrictas. Morales les exigía a los españoles del Cusco que se comportaran de manera que era poco frecuentes en la España pre-Trento, donde las relaciones sexuales extramatrimoniales de los hombres eran comunes y las concubinas eran a menudo parte de la vida cotidiana incluso de los clérigos (Rawlings 2002:78-99, Haliczer 1996). En la intimidad del Cusco cotidiano, Morales percibió que la cristianización era necesaria tanto para los españoles como para los indios, porque él no podía, como otros clérigos críticos del colonialismo español lo hicieron en Mesoamérica (Clendinnen 1987, Florescano 1997:80-90), crear espacios aislados de la corrupción del Viejo Mundo y de la depredación de los conquistadores, espacios donde los indios pudieran convertirse en sujetos cristianos ideales.

Segundo, porque coexistían varias dinámicas, desde intentos de tener el poder absoluto a intentos de producir orden a través de la imitación. Considérese, por ejemplo, los lazos de los españoles con las mujeres nativas. Subsisten dos veredictos dados en 1539 por Valverde, obispo del Cusco, en su calidad de protector de los indios ([1539] 1943:11-15). El primer caso muestra la pulsación hegemónica de un conquistador y también que, si se daban los medios, los indios podían desafiarla. Mencia, una mujer india, denunció a su señor por sus abusos. Al ser interrogado por Valverde, él admitió sin tapujos haber tenido encadenada a Mencia "para que no pudiera escapar", y haberla azotado "en ocasiones". El obispo lo

condenó y liberó a Mencia. El segundo caso sugiere una relación personal. Francisco Hernández denunció que Francisco González había tomado, mantenido por la fuerza, a la india Pospocolla y abusado de ella. Después de un interrogatorio rápido en el que ella declaró que tal era el caso, Valverde condenó a González e instruyó solemnemente a Pospocolla sobre su libertad. Ella declaró entonces que su voluntad era estar con Hernández. Por último, es probable que, al igual que el Inca que trataban de reemplazar, los conquistadores hicieran política a través de las mujeres. Alonso de Mesa, por ejemplo, en 1542 tenía en su casa y cuidaba con ahínco a cuatro niños de cuatro mujeres (Mesa 1927), y en 1544 a ocho niños de ocho mujeres (BNP, A-397, ff. 363, 365v), uno de los cuales era de Caycay, el pueblo de su encomienda principal (Tasa... [c.1570-1590] 1975:165), lo que sugiere una alianza con el señor local al estilo de la práctica política inca. Si estoy en lo cierto, esta poligamia era parte de una imitación española mayor: los encomenderos, por ejemplo, exigían ser llevados en andas como el Inca (P. Pizarro [1571]1968:153).

Existe, sin embargo, una manera en que los marineros británicos del siglo XVIII y los conquistadores españoles del siglo XVI —quienes probablemente se habrían horrorizado por la comparación— se parecían entre sí: ninguno lograba estar a la altura de sus mitos occidentalistas (Coronil 1996) —en este caso, el de la supremacía. Aunque la conducta de los conquistadores dice mucho de su voluntad de poder absoluto, revela también una realidad que amenazaba con escapárseles. El uso de perros, por ejemplo, era común en las Indias, pero ningún conquistador del Perú lo señalaba como una fuente de mérito. Más bien, se asemejaba al recurso al terror en escenarios neo/coloniales cuando el ser abrumadoramente superados en número atemorizaba a los supuestos amos —considérese que el total de la población española en el Perú de 1540 era solo de 4,000 personas (Lockhart 1968:12) frente a una población nativa de varios millones. En este caso, el uso de perros para establecer el orden urbano era la versión institucionalizada del recurso de Hernando Pizarro en 1533 al aura misteriosa de los caballos para lograr que la plaza de Jauja fuera despejada; se trataba de reflejar una imagen de miedo y de hacer efectiva, material, una ascendencia que les era esquiva.

Los ejemplos examinados hasta ahora indican que el estado social y cultural del Cusco de 1540 difería tanto del de los caballeros cristianos que decían luchar contra indios impíos durante la conquista como del de los clérigos que dirían luchar contra las idolatrías indígenas en la década de 1560. Durante los años en cuestión la amenaza provenía no de una diferencia que era externa a los diseños cristianos ya establecidos (Dean 1999), diferencia que los españoles fácilmente podían intentar conquistar o extirpar, sino de un orden alternativo de las cosas que desafiaba el normal colonial naciente desde el interior del marco discursivo colonial. La segunda forma legal impulsada por la Corona, el señor natural, le dio a tal orden la oportunidad de ser articulado. Tal como dejarán en claro los siguientes ejemplos, su fuerza radicaba en su potencial para vincular de modo efectivo las imaginaciones de los obispos y de los Incas y aunarlas contra las de los conquistadores.

Ensamblar el primer diseño global occidental incluyó definir por primera vez el estatus y el lugar en el esquema de las cosas — incluida la creación— de gente que hasta entonces desconocida, y de la que nadie había dado cuenta. Testimonio de la complejidad de la tarea fue el acalorado debate que tuvo en todos los ámbitos de la sociedad española del siglo XVI sobre el derecho y los procedimientos de la conquista española (Hanke 1985, 1988). En este debate, la figura del señor natural jugó un papel clave. Rechazando la idea de que los pueblos nativos de las Indias tenían una inferioridad innata que los hacía incapaces de gobernarse a sí mismos, lo que habría justificado la conquista, los dominicos Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas sostuvieron que la presencia de los españoles era legítima solo si respetaba los derechos y la autoridad de los señores naturales, la cual no cesaba a causa de su ignorancia del orden y policía cristianos (Hanke 1985, 1988; Brading 1991; Pagden 1982).

El debate tuvo consecuencias reales. La figura del señor natural limitó las compañías a partir de 1513 cuando, en respuesta al sermón crítico de 1511 de Fray Antonio de Montesinos, la Corona creó el Requerimiento. En resumen, el texto declaraba que Dios había creado el mundo y a sus habitantes, que el Papa era su representante, y que como tal le había concedido al rey español el dominio sobre las nuevas tierras y gentes. Cuando los españoles encontraban un nuevo pueblo, el Requerimiento tenía que serle leído a su señor; dependiendo de su respuesta —si reconocía al rey cristiano o no— se abría legalmente la puerta a la sumisión pacífica o a la guerra justa. Lejos de cerrar el debate, el texto lo avivó; el contenido del Requerimiento, su puesta en práctica, su derecho a la propiedad de otros fueron cuestionados. Sin embargo, como Pietschmann (1989) destaca, los destinatarios del Requerimiento no eran los indios sino los conquistadores. Su performace reafirmaba *ante ellos* la autoridad de la Corona sobre actos, tierras y pueblos que estaban, en la práctica, más allá de su control. En particular, el texto era la piedra angular de la afirmación de supremacía de la Corona, en la medida que convertía al rey de España en sucesor de la soberanía de los señores locales[14].

El discurso de la Corona regulando la intervención tenía efectos contradictorios. Si un señor accedía al Requerimiento, en teoría abría las puertas a una relación pacífica con los cristianos, reconociendo la autoridad del rey sobre la propia y reteniéndola. En la práctica, el máximo representante del rey en la escena local era el jefe de la compañía, cuyas metas más urgentes eran recuperar el capital invertido y consolidar su poder. Sin embargo, puesto que el señor natural había reconocido al rey, el capitán no podía simplemente despojarlo de sus tierras y vasallos; tenía que participar en un delicado equilibrio, teniendo en cuenta sus propios intereses, la presión de sus hombres, la competición de otras compañías,

14 El texto también atenuó el efecto de las voces críticas radicales dentro de la iglesia respecto de los conquistadores, fortaleció la posición de España ante las otras potencias católicas europeas que habían quedado fuera de la conquista, y satisfizo la conciencia del rey (Pietschmann 1989:80-82, 96-09, 105, 122).

y la amenaza de una intervención directa de la Corona. En el caso Inca, Manco Inca puso a Pizarro en un dilema que acabó solo una vez que se "rebeló". Desde ese momento, Manco dejó de ser un problema legal y se convirtió en uno militar, algo más manejable para los conquistadores. Es por eso, argumento, que la guerra de Manco significó para los conquistadores no el inicio de los problemas, como a menudo se sostiene, sino un cambio en su naturaleza, provocado para eliminar un *status-quo* incómodo.

Incluso habiéndose resuelto el problema que Manco presentaba, los señores naturales importaban porque, como es sabido, los cristianos tuvieron que recurrir a ellos para explotar a las poblaciones nativas. La forma institucional de esta dependencia fue la encomienda. En teoría, una encomienda no violaba la libertad de los indios; solo delegaba a un conquistador el derecho de la Corona de cobrar el tributo pagado por un determinado grupo de indios. Morales denunció que en la práctica "los yndios naturales e señores e caçiques de la provinçia del Perú están tan quartados al seruiçio de su amo y a lo que ellos les quieren mandar... que... están harto afligidos e no como libres ni vasallos de Vuestra Magestad sino como esclavos" (AGI, P 185, r. 24, f. 23v). Enfatizando que esto era una desviación de la forma jurídica, el provisor le pidió al rey que ordenara,

> que dados los tributos los... yndios señores e caçiques... son obligados e suelen dar a los dichos sus amos, que sean libres de sus amos... para que hagan lo que quisieren e trabajen donde quisieren e se alquilen a quien quisieren e se vayan a holgar adonde quisieren, asý como con el señor natural e con otros señores (loc cit.).

La lucha de Morales en contra del sometimiento de los señores nativos a los encomenderos del Cusco se explica por su papel crucial en la doctrina de la conversión pacífica de los indios: si los señores se convertían, sus vasallos los seguirían (Assadourian 1994:173). Teniendo en cuenta que el comportamiento de los españoles en el Cusco era más un obstáculo que una ayuda para lograr la conversión de los señores naturales, la manera de hacer de ellos vasallos cristianos era ganar su voluntad liberándolos de la opresión de sus amos. Dado que en 1540 Manco Inca estaba en Vilcabamba, el personaje principal en el Cusco nativo era Paullu Inca, quien captó la atención de Morales. El juez eclesiástico se quejó de que,

> por quanto... Paulo Ynga, señor natural, tiene faltas de tierra en que senbrar mays conforme a la casa y el señorío que tiene, y algunos señores e caçiques de la provinçia *le quieren senbrar en sus tierras algunas chacaras de mays para conplazelle,*... los amos de los dichos caçiques no lo quieren consentir ni consienten, no por el daño que a ellos les viene, sino porque no hagan bien... al dicho Paulo (AGI, P 185, r. 24, f. 24v; mi énfasis).

La cita es doblemente reveladora. Señala que Paullu Inca recibía, ocho años después de Cajamarca y en la principal ciudad del Perú, tributo en tiempo de trabajo de parte de los curacas que pertenecían a encomiendas de conquistadores; se lo daban en reconocimiento a su autoridad como Inca, siendo el maíz un producto del más alto valor simbólico en los Andes (Murra 1975, Cap. 2). Así mismo, al hacerlo, los curacas y Paullu desafiaban abiertamente el normal colonial, poniendo límites a las pulsaciones hegemónicas de los conquistadores. Este ejercicio de la libertad por parte de los indios apuntaba a la contradicción central entre el marco legal de la Corona y las prácticas locales. El efecto subversivo que tenía que un curaca entregase tributo a su encomendero y reconociera a otro señor, y nativo, debía ser especialmente chocante entre 1539 y 1540, cuando los años de guerra constante habían desatado una hambruna aguda y disparado los precios de los granos en la zona del Cusco (Assadourian 1994:19-62).

Los conquistadores reaccionaban tanto por la pérdida económica como porque lo percibían —con razón— como un desafío al orden de cosas que ellos sostenían; tener, nuevamente, un señor natural entre ellos y sus vasallos, les resultaba inaceptable. Su respuesta, dirigida tanto a Morales como a Paullu, hace visible la complejidad de las visiones y proyectos en contienda en el Cusco de la década de 1540. Además de su comportamiento abiertamente no-cristiano ya examinado, muchos conquistadores le quitaron apoyo a su iglesia. En la carta que le dirigió al Rey en 1539 (1865:97), Valverde señaló que se negaban a entregar el diezmo, ocultaban sus cosechas entre las de sus indios, y no llevaban los productos a la ciudad, diciéndoles a los clérigos que los fueran a recoger ellos mismos. Más preocupante aún, se quejaba Morales, los conquistadores les decían a los indios que no estaban obligados a pagar el diezmo (AGI, P 185, r. 24, f. 11v).

Estas acciones eran perjudiciales para los clérigos no solo por su impacto económico, sino porque minaban y denigraban la base de su programa: la divinidad de la Iglesia —sus hombres, lugares y teorías. Valverde y Morales estaban profundamente interesados en transmitir todo esto a los indios porque su proyecto religioso también era uno de producción de realidad; para hacerlo plausible, ambos hombres intentaban moldear a su favor las formas sociales aún poco claras forjando continuidades con prácticas pre-contacto. Por ejemplo, Valverde le pedía al rey que los indios sirvieran a las iglesias argumentando que "los indios desta tierra tenian aplicados indios e pueblos para las casas que tenian dedicadas al sol, y para esto no es menester dar mas razon de que son casas de Dios" ([1539]1865:105). Del mismo modo, decía, los indios entregarían diezmos porque estaban acostumbrados "a tributar siempre y a ofrescer de todas las cosas que cogen al sol, al cual ellos tenían por Dios" (ibid.: 96). La homología podía ser extendida abarcando incluso propiedades inmuebles: dado que Dios había sustituido al Sol y a otras deidades locales, todas las tierras que estas tenían debían ser entregadas a las iglesias y monasterios (*Instrucción*... [1543] 1978: I: 34).

En su intento por moldear las formas pre-conquista a su favor, los clérigos no estaban solos; tal como hemos visto (Capítulo 4), los conquistadores justificaron la práctica de cargar indios porque era "la costumbre de la tierra", y afirmaban claramente el control absoluto sobre sus indios como una imitación del poderío Inca. Sin embargo, Morales y Valverde fueron capaces de afirmar continuidades más fundamentales. Dieron vuelta el discurso de la Corona (en el fondo, una cosmología cristiana, como muestra el Requerimiento) y lo llevaron a su extremo lógico: Valverde argumentó ([1539] 1865:98-99) que si Dios le había entregado las ricas tierras del Perú al Rey, quien les concedió graciosamente a los conquistadores el derecho a explotarlas, era justo que los conquistadores le devolvieran algunas de esas riquezas a Dios. El razonamiento tenía perfecto sentido y fue tenido en cuenta en la corte.

Los actos de los clérigos radicales (defendiendo indios) y su palabras (colocando a un rey y Dios protectores en el centro de las relaciones coloniales) desencadenaron la percepción de los señores nativos de un orden y caracteres alternativos a aquellos encarnados y producidos por los conquistadores. El primero en sacar ventaja de las fisuras del colonialismo español fue Paullu Inca. Morales le pidió al rey que ordenara a los indios que diezmaran —lo tomarían por algo "bueno y santo", lo sabía porque había hablado con los señores nativos, quienes le habían dicho que lo querían hacer. Como primer resultado, "Paulo Ynga... encomençó a desmar e truxo a el yglesia su diesmo de maýs y coca y obejas, y todos los otros súditos como lo bieron se esforçaron a hazer lo mesmo" (AGI, P 185, r. 24, f. 11v). Si el acto de diezmar cuando la obligación de los indios de hacerlo era impugnada es en sí notable, lo es aún si se toman en cuenta el rechazo la resistencia a hacerlo por parte de los conquistadores. Al pagar públicamente el diezmo y llevarlo a la iglesia del Cusco, ubicada en la plaza principal de la ciudad, Paullu volvió cuestionable —esta vez no en términos militares, sino en términos morales— la total sumisión de los indios ante los conquistadores, tan ansiada por estos últimos. La clave del acto estaba no en la pérdida material (implícita), sino en su doble efecto subversivo. Primero, ponía en tela de juicio las reglas de reconocimiento (Bhabha 1994:110, 119): los indios podían actuar como sujetos plenos, más allá de sus autoproclamados amos. Segundo, abría una brecha en el normal colonial emergente que socavaba los cimientos de su jerarquía: le permitía a los señores nativos construir *yos* respetables, demostrando que podían ser mejores cristianos que los cristianos —más civilizados que los civilizados.

Superar a los cristianos era una parte del proyecto más amplio de Paullu de de-occidentalizar a los españoles —el cual se anticipó a mi proyecto académico en casi 500 años—; la otra parte era presentar a los conquistadores como malos cristianos. Un ejemplo de esta última maniobra se muestra en un diálogo entre Paullu y el juez eclesiástico Luis de Morales, quien lo estaba instruyendo. Al abordar los temas del matrimonio y el bautismo, Morales le dijo a Paullu que debía tomar (solo) una mujer que sería bautizada junto con él, momento en el que el Inca le preguntó

"para qué los otros cristianos tenýan tantas mugeres... pues que este que depone le mandava a él que tuviese una". A este dilema civilizatorio el clérigo solo pudo responder que aquellos eran "vellacos, malos cristianos, e que no hazían lo que mandaba Dios" (AGI, P 231, n. 1, r. 4, f. 5).[15]

Volveré a referirme a esta doble estrategia en el siguiente capítulo. De momento, enfatizo que la contradicción en la cita de Murúa al inició de esta sección era tan solo aparente: Paullu Inca desafiaba a los conquistadores independientemente de su relación con Manco Inca. La imagen de un único orden gobernando las interacciones en el Cusco expresaba la pulsión hegemónica de los primeros, no su realización. Si, como sostiene Bhabha (1994:98), la identidad de un colonizador está constituida en parte por las respuestas de los colonizados, la mirada que estos le devolvían en el Cusco de 1540 no se ajustaba a las expectativas de los conquistadores. Desafiaba su orden, y también sus *yos*; no por medios militares sino, más inquietante aún, desde el interior del marco civilizatorio, desdibujando los espacios de dominación y resistencia. Para los conquistadores del Cusco la cuestión era, por lo tanto, esclarecerlos.

Definir y dominar

Si bien estaba relacionado con el de los clérigos críticos del colonialismo español, el proyecto de Paullu y el de los señores étnicos involucrados iba más lejos. Encarnaba un orden y una autoridad alternativos en el Cusco, que a la vez abarcaba y escapaba a las formas cristianas. El español Sebastián Hernández de Espinossa declaró en la *Información* del nieto de Paullu que vio que Paullu era "tenido en mucha veneración" por los orejones (Incas nobles), curacas principales e indios del común en el Cusco. Observó, dado que Paullu estaba "en servicio de Su Magestad" en tanto que Manco Inca estaba rebelado en Vilcabamba,

> como los dichos yndios tenían y nonbrauan por señor al dicho Paullo, el qual hazía caballeros y daua dúhos... en que se sentauan los yndios que assí hazía caballeros y caçiques, como este testigo vio lo hizo con Anaranca, caçique de los Yanaguaras que tenía en encomienda Gonçalo Hernández su padre con çiertas çerimonias a su vsanssa que heran rreservadas a hazer a sólos los señores deste rreyno (BNE, Ms. 20193, f. 58v).

La imagen es impactante. El dúho era el asiento del curaca, cuyo uso y significado en los Andes eran unívocos: de los elementos que marcaban el

15 Enfrentado con el doble estándar, Paullu produjo una salida mimética, paradigmática de su relación con los Viracochas: se convirtió junto con su esposa principal, Catalina Tocto Ussica, con quien tuvo dos hijos, y tuvo también al menos 42 hijos con otras mujeres. (Dunbar Temple [1949-50:638] menciona 32 hijos, pero enumera 42 en la nota 20).

ejercicio de autoridad, tales como plumas, trompetas y andas, el dúho era el indispensable. Evocaba el orden de una manera fundamental —en los ciclos míticos andinos, la deidad o el héroe, en el momento de civilizar que seguía a la acción se sentaba (Martínez Cereceda 1995)— y también expresaba autoridad en contextos domésticos y públicos. En términos de Turner (1967:20), el dúho era el "símbolo dominante" que condensaba el valor ritual durante el ejercicio del poder. Los Incas habían aprovechado este valor, regulando y codificando estrictamente el uso de dúhos, involucrando así a los señores étnicos en la producción del orden imperial al entregarlo[16]. En otras palabras, años después de los sucesos de Cajamarca y la derrota de Manco, en el corazón del Cusco español, y a pesar del reparto de encomiendas, Paullu Inca llevaba adelante la ceremonia Inca mediante la cual era legitimado el poder de un curaca. Solo aquellos a quienes Paullu les había entregado dúhos se sentaban en ellos, declaró Hernández; los otros estaban sentados en el piso a la espera del don político. Y, como en el caso de los señores que le entregaban tributo, los curacas que reconocían a Paullu como Inca en el acto de recibir de él el dúho pertenecían a encomiendas de otros "amos"[17].

La persistencia de esta importante ceremonia política muestra que en sociedades jerárquicas como las andinas el papel que cumplía el Inca no había sido borrado de un plumazo por la presencia de los españoles. Aquellos señores que se habían integrado firmemente a la estructura imperial, ya sea por necesidad o para expresar su proyecto político, respaldaban el papel del Inca en la generación de orden en tiempos coloniales. El hecho de que los conquistadores conocieran esta política de privilegio social (y que desde muy temprano demandaran ser cargados en andas) convierte los actos de Paullu en la plaza principal del Cusco en más desafiantes aún. Y, sin embargo, en la medida que el Inca reconocía la autoridad del rey español, no podía ser atacado por ejercer la suya propia —encajaba en las formas legales—.

Para resolver la presencia de un señor natural entre ellos y sus indios, los afectados recurrieron a la estrategia utilizada contra Manco y Atahualpa: las acusaciones de que planeaba rebelarse y los abusos para empujarlo a hacerlo. En su Relación de 1541 Morales denunció el juego. Le dijo a Carlos V que Paullu tenía que ser recompensado por ser un "vasallo leal", y protegido del "mal trato y delitos" que recibía de los "españoles", porque

> como es señor natural de la tierra e los caçiques de los españoles se huelgan con él e le tienen palaçio e beven y comen, fundados sobre enbidia que su

16 Los gobernadores Incas también recibían sus dúhos directamente de mano del Inca (Murúa: c. 13, 1987:378). Existió una detallada taxonomía imperial de dúhos que denotaban públicamente las jerarquías —véase la clasificación de Guamán Poma sintetizada en José Martínez Cereceda 1995:75—.

17 Los principales pueblos de las encomiendas de Hernández estaban ubicados a unos 7 y 84 km. al oeste del Cusco (Loredo 1941:312).

caçique no tenga más amystad con otro sino con su amo ni dé a otro más sino fuere a el... persiguen a... Paulo y... le levantan mil fealdades (AGI, P 185, r. 24, f. 18v).

Las "fealdades" eran levantadas mediante rumores, como en el caso de Atahualpa. Sin embargo, en 1540, Paullu tenía medios efectivos para contrarrestarlos. En abril y mayo de ese año hizo una probanza de sus méritos y la envió al rey español. El documento es extraordinario en su materialidad; habla de la comprensión de un señor nativo de los medios castellanos para impugnar significados públicos en un momento muy temprano. La probanza de Paullu —como cualquier otra— intenta demostrar al rey la importancia de la persona y servicios de su personaje principal; lo que es notable en ella es que, una y otra vez, después de describir una acción añade que Paullu podría haber matado a todos los cristianos, pero que en cambio los había ayudado. Esto señala no el servilismo orgulloso de Paullu, tal como algunos estudiosos han sostenido, sino su política. Dos preguntas de la probanza abordan directamente el tenso contexto, e iluminan otros aspectos de la difícil situación:

> [9]... si saben que muchas vezes Mango Inga me a levantado muchas vellaquerías diziendo que yo tratava con él contra los cristianos e que nunca se a hallado que yo aya dicho mentira ny ¿? ny tratado vellaquería. [10:]... si saben y es público que cristianos e otras personas an dicho de mí que no tenía buen coraçón y que hera vellaco y que nunca se a hallado en my vellaquería nynguna (AGI, L 204, n. 11, f. iv).

Dos puntos a enfatizar: primero, que el singular proyecto de Paullu era atacado no solo por los españoles; su adversario por el cargo de Inca producía rumores como un medio para simplificar la ecuación política, un objetivo compartido con los conquistadores[18]. Segundo, e igualmente revelador, la mención en la pregunta 10 al corazón de Paullu sugiere que tales experiencias aparentemente dispares de subalternidad como aquella del Perú colonial y la de los Estados Unidos del siglo XX son en esencia las mismas. Habla, sugiero, de una "doble conciencia" de 500 años, la capacidad de "[mirar] al yo a través de los ojos de otros" (Du Bois 1995:45). El acento visual de Du Bois es particularmente pertinente para una comprensión del caso de Paullu; independientemente de sus bien conocidos servicios al rey, de lo que era visible, él podía tener un corazón perverso —un razonamiento utilizado por antiguas y modernas cruzadas purificadoras. El corazón era el lugar interior donde residía la verdadera naturaleza de una persona —recuérdese el de Cristo— y el truco de los impíos era fingir. La pregunta muestra la clara conciencia de Paullu de la intención

18 Manco también hizo que sus sacerdotes lanzaran conjuros debilitadores sobre Paullu (AGI, L 204, n. 11, f. 13v). Ambos actos pueden verse como antecedentes de la campaña de propaganda de Vilcabamba, identificados por Jean Philippe Husson (2001).

de los colonizadores; y de hecho, fue efectiva. Todos los que testificaron declararon que siempre había sido buen amigo de los cristianos y que ellos nunca habían conocido ninguna iniquidad en él; Martýn de Salas agregó, apropiadamente, que Paullu "tiene un buen corazón, como tienen los cristianos" (ibid., f. 8v).

A los rumores le siguieron abusos y violencia, recordatorios de la asimetría de poder existente[19]. A finales de 1540 el siervo de un conquistador "cacheteó [a Paullu], le tiró del pelo y le dio otros malos tratos", tanto de acto como de palabra, y quedó impune (AGI, L 566, l. 4, f. 288v). Algunos españoles disfrazados intentaron incluso asesinar al Inca (AGI, L 204, n. 11, f. 18v). En otro ejemplo de las alianzas heterodoxas que la figura del señor natural permitía, Morales denunció a los magistrados locales (todos miembros del Cabildo y encomenderos) y le pidió a su rey que designase un juez independiente para que se pronunciara sobre los asuntos de Paullu (AGI, P 185, r. 24, f. 24v). La petición fue concedida, junto con muchas otras que había hecho el clérigo, al igual que algunas que Paullu hizo directamente. La respuesta positiva de la Corona y el continuo ejercicio que hacía Paullu de su autoridad indica que su estrategia *sui generis* de desafiar el dominio colonial desde adentro era exitosa[20].

Este éxito, a su vez, pone en duda no solo la historia política tradicional de la conquista, sino también la imagen que los historiadores sociales dan de un orden colonial cotidiano consumado (Lockhart 1968, Trelles 1996, Varón Gabai 1997). A la luz de los ejemplos examinados, las redes empresariales que vinculaban los recursos de los encomenderos (las cuales se pueden rastrear en el corpus documental de la década de 1540) no reflejan tanto el real *status-quo* sino las fuentes primarias que son utilizadas –registros notariales. Estos últimos reifican las categorías legales españolas y hacen de los indios sus objetos, como también lo hacen los títulos de las encomiendas. El tomar productos del régimen legal español como si fueran un reflejo de la realidad replica la voluntad de los conquistadores e ignora la forma en que los actores nativos le daban sentido a las interacciones. Permítaseme elaborar.

Si bien, como se ha dicho, en los Andes el movimiento de bienes encontraba su sentido dentro de la relación social que lo subsumía, desdibujando así la distinción occidental entre lo político y lo económico, cuando se estudia esta época temprana es necesario enfatizar la diferencia, por dos razones. Primero, la presencia española era entendida de manera inmediata como permanente. Respondiendo a su rey en 1561, Polo Ondegardo subrayó que para comprender el orden colonial temprano era necesario distinguir zonas y tiempos. Hasta 1534 la

19 No mucho antes, a mediados de 1539, Pizarro en represalia por un embuste de Manco Inca mató a varios Incas principales quienes habían llegado en son de paz y que, por lo tanto, eran vasallos del rey (Hemming 1993:245-246).

20 De las 109 peticiones que contenía la "Relación" de Morales, el Consejo de Indias aprobó 43 inmediatamente. Véanse las Reales Cédulas emitidas entre el 7 de octubre y el 29 de noviembre de 1541, en AGI, L 566. Aunque no ha subsistido ninguna carta escrita por Paullu, sus peticiones pueden ser inferidas de algunas de las Reales Cédulas relativas a él.

dinámica dominante había sido el rancheo, siendo los grupos étnicos de los caminos principales los más afectadas. Una vez que fueron entregados los títulos de encomienda se dio inicio a una segunda época que duró hasta que se estableció la Real Audiencia de Lima (1544). Pero aún entonces con frecuencia no quedaba claro dónde estaban los grupos étnicos listados en un título, ni había un control efectivo sobre los mismos. Cuando no estaban en ciudades cercanas,

> pocos venían a servir ni se tenía quenta con tributo, sino cada uno pedía a su caçique lo que avía menester de comida, y serviçio, y él se lo traía; y los que estaban más lexos yvan en persona con los soldados que les pareçían necesario para su siguridad y... pedían lo que podían sacar, y bolvíanse" ([1561] 1940:157).

En medio de esta segunda época, Polo enfatizó la importancia de la guerra de Manco Inca; después de ella, los españoles "vinieron en conosçimiento de los rrepartimientos y los yndios de sus amos, y a entender que podían exentarse de la jurisdicción y dominio el inga y echar los governadores [Incas], y acudieron a seruir a sus encomenderos" (loc. cit.).

Es decir, fue solo entonces, hacia 1540, que los curacas comenzaron a considerar que la presencia española sería duradera, y solo en ciertas áreas. Tal como vimos, la posición de Paullu había empeorado, coincidentemente, hacia 1540. Esto explica desde otro ángulo por qué su autoridad era tan problemática: iba en contra de la tendencia general, subvirtiéndola. El contexto de las guerras de 1537 hizo que fuera posible el nacimiento del proyecto *sui-generis* de Paullu —un Inca entre cristianos. Mientras que duraron las guerras, aparentemente él no fue visto como una amenaza sino como un "Indio amigo" que ayudaba "a pacificar la tierra", una figura común en los relatos españoles. Los significados cambiaron una vez que llegó un tiempo de paz, y así como todas las formas sociales fueron revaluadas, lo mismo sucedió con Paullu en tanto Inca. Sugiero que es en este punto que los clérigos se hicieron indispensables, porque le dieron a Paullu las herramientas para hacer concebible su proyecto político, y por tanto, posible de ser creído. Y, de hecho, no solo el de Paullu. La segunda razón por la cual se debe poner énfasis en la distinción entre lo político y lo económico es que el hecho de que los curacas entregaran tributos a los encomenderos no significa necesariamente que la entrega legitimaba la jerarquía. El apoyo que los señores que tenían un encomendero español le dieron a Paullu muestra que muchos de ellos vieron que la legitimidad descansaba en manos del Inca y no consideraban que la presencia de los españoles fuera significativa[21].

21 Es probable que lo que legitimó las relaciones entre los españoles y los señores étnicos fueran otras formas sociales diferentes a los títulos; por ejemplo, como en el caso de Pizarro y Contarhuacho (véanse los Capítulos 2 y 3), las alianzas matrimoniales incluyeron a los Viracochas en las redes nativas de parentesco, las cuales regulaban las relaciones sociales en general.

El paisaje de autoridades e imaginaciones políticas a principios de la década de 1540 cuestiona la imagen de un orden colonial ya establecido y regido por los conquistadores. Igualmente importante, la amenaza no provenía de Vilcabamba. En la ciudad del Cusco, los órdenes alternativos respaldados por alianzas heterodoxas entre clérigos críticos, señores andinos y un Inca *sui-generis* competía con los diseños de los conquistadores. Estos factores obligan a repensar las dinámicas políticas coloniales y las posiciones de sujeto: detrás de los rumores y abusos dirigidos hacia Paullu Inca no estaba la avaricia de algunos españoles de poca fortuna, sino que había objetivos políticos calculados; eran intentos por resolver en blanco y negro un espacio gris que escapaba de las líneas de dominación y resistencia como son concebidas con frecuencia.

Una alter-genealogía de espacios grises

Manco Inca y Paullu Inca resolvieron sus conflictos con los Viracochas de diferentes maneras. Manco les puso fin dejando la ciudad e iniciando una resistencia armada que no abandonaría. Su decisión definió los campos de interacción, simplificándolos. Paullu Inca, en cambio, evitó recurrir a medios militares para resolver sus conflictos con los españoles. Aprovechando las fisuras del colonialismo español, eligió producir orden en la ciudad del Cusco como un señor natural entre cristianos. Su decisión mantuvo el escenario indefinido, generando un "lugar gris" (Lamana 2001).

Estos son espacios que son perturbadores a hora de clasificar las alternativas posibles, espacios cuyo desafío surge no tanto de su potencial para revertir relaciones de poder sino de su capacidad para *dislocarlas*, ya que su simple existencia pone en tela de juicio las clasificaciones implícitas sobre las que esas relaciones de poder están instituidas. Un poder entendido no como ubicado en instituciones que tienen la capacidad de coerción, sino como operando a un nivel capilar e inherentemente productivo, un poder cuyo riesgo real es enfrentar situaciones que ponen en tela de juicio la naturalidad de su orden. En otras palabras, si el dominio es ejercido más allá de la fuerza física, a través de la definición de la realidad de manera que se ajuste sus formas, la presencia de un Inca en tiempos de paz estaba más allá de ellas —en ambos sentidos, fuera del alcance de su poder y fuera de su comprensión. Constituía una fuente de legitimidad que escapaba al control de los conquistadores, y por tanto cuestionaba el *status quo*, puesto que lo exponía como singular, por lo tanto, arbitrario. No amenazaba la conquista, algo que Vilcabamba hipotéticamente podía hacer, sino que subvertía su orden, mientras que esta lo confirmaba.

Con el fin de elaborar sobre el concepto de lugar gris es útil el análisis que hace De Certeau de la relación entre la producción y el consumo de bienes culturales. Él distingue *tactiques* de *stratégies* para diferenciar al débil y al fuerte: el

fuerte tiene un lugar de poder que le pertenece (el *lieu propre*), que se define a través de un orden particular del espacio, un lugar desde el cual él avanza hacia su exterior. Es por eso que una consecuencia fundamental de un *lieu propre* es "una victoria del espacio sobre el tiempo" (1990:60). En contraste, el débil carece de un *lieu propre*, sino que opera dentro de un espacio cuyo dominio le es ajeno, como un cazador furtivo (*braconnier*). Debido a que tiene que moverse dentro del campo visual del enemigo, es el sentido de oportunidad el que le permite apropiarse de las formas propuestas por los poderosos. Es esta capacidad de consumir de manera diferencial la que hace que la *tactique* —las "artes de hacer *con*"— sea posible para los débiles, evitando la simple sumisión.

En el análisis de De Certeau el orden y los lugares están dados —es por eso que para él es *braconnage*, en el territorio del Otro. Pero en el caso en cuestión no estaba claro quiénes eran los productores y quiénes los consumidores. Si a la distancia y en el largo plazo el proceso colonial sugiere una simple inversión de roles, ese no era el caso cuando el nuevo orden iba adquiriendo sus formas. No era una situación de completa asimetría, sino sí de regímenes de visibilidad y viabilidad en contienda. Las formas estaban desdibujadas. Ser Inca teniendo un gobernador era tan incierto como ser gobernador teniendo un Inca. Los señores étnicos enfrentaron el mismo dilema y decidieron reconocer a ambos; y probablemente se preguntaban qué gobernador y qué Inca era el "real". Y todos —Incas, conquistadores y señores étnicos— se preguntaban si debían o no debían diezmar, y por qué. ¿Era Dios, el rey o el Inca el que poseía y definía las cosas? En cada caso, la solución no era tan solo una cuestión de determinar la filiación política, sino de definir cómo iban a ser las cosas.

Esta indeterminación complicaba la posibilidad de asignar lugares claros, y de determinar a quiénes les pertenecían. Desde el punto de vista de los conquistadores, las acciones apuntaban a hacer que sus pulsaciones hegemónicas se materializaran en un normal colonial, definiendo los espacios públicos del Cusco como *lieus propres*. Desde el punto de vista incaico, las acciones apuntaban ya sea a mantener los lugares de poder en un entorno aislado, tal como lo hizo Manco Inca en Vilcabamba, o a producir orden y normalidad en espacios en disputa, tal como lo hizo Paullu en la plaza principal del Cusco. Allí la cuestión era, precisamente, definir qué orden definiría los espacios, si el de él o el de los conquistadores. Esto era particularmente relevante en ese momento, en la medida que las propias formas sociales eran difusas, sus manifestaciones concretas tenían un peso especial —piénsese en el llevar el diezmo a la iglesia principal y lo que esto decía de ser Inca o de ser cristiano.

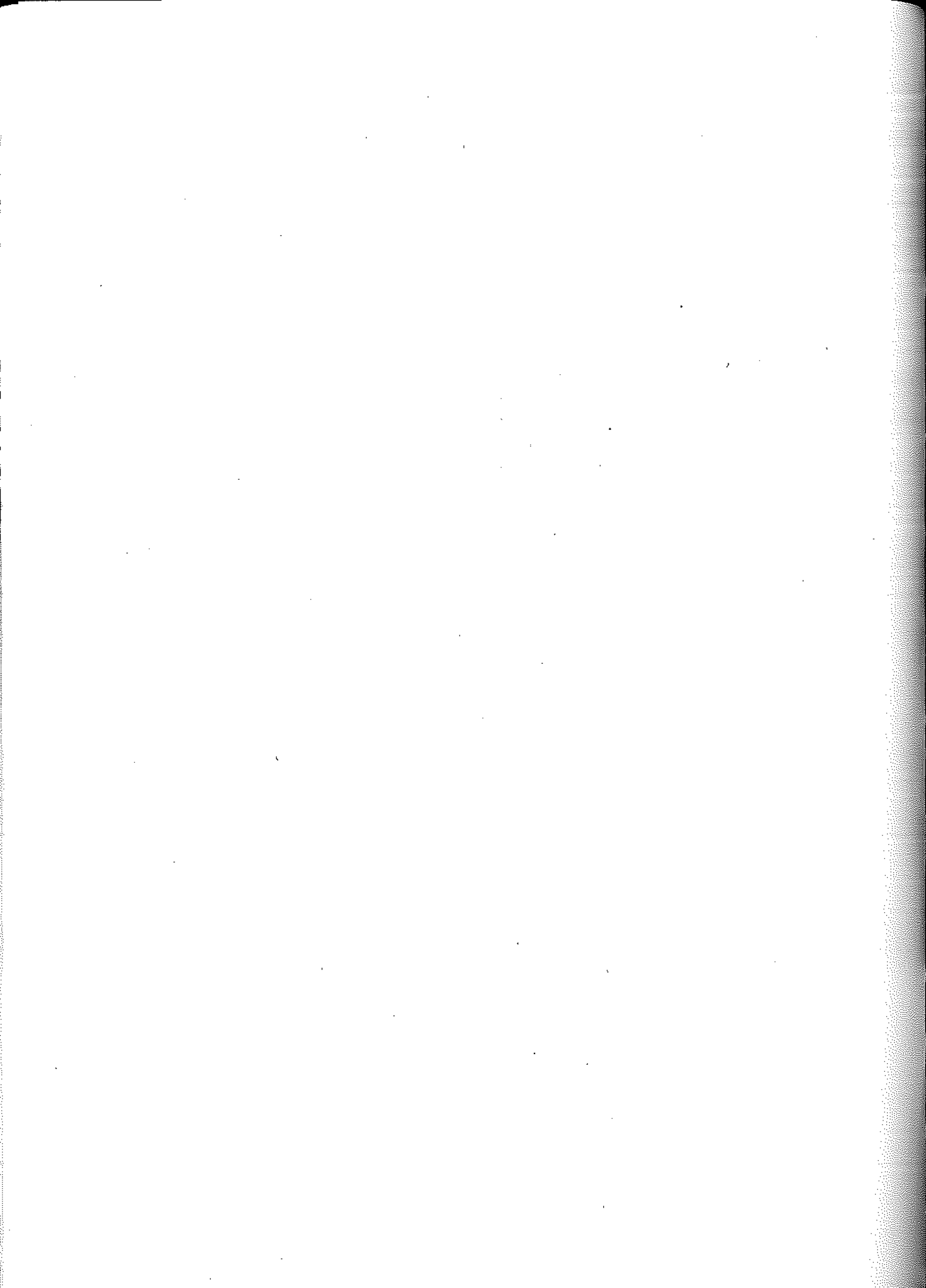
Como es sabido, la Historia en tanto proceso material y la Historia en tanto escritura no necesariamente coinciden. En particular, los eventos incongruentes a menudo desaparecen en el "largo proceso de cocción de la historia" (Foucault 1984:79). La cocción responde a agencias y programas claros. De Certeau sostiene que es "la capacidad de transformar las incertidumbres de la historia en espa-

cios legibles" (1990:60) lo que caracteriza el poder del conocimiento. Él lo presenta como la constitución de un tipo instrumental de conocimiento, como en el caso de la historiografía británica del siglo XIX acerca de la India colonial (Guha 1997:1-3); sin embargo, también puede ser pensado como un intento de darles a los procesos históricos una cohesión de la que carecen. En nuestro caso, mientras que los cronistas españoles —y la mayoría de las investigaciones— transmiten la sensación de que los conquistadores son los únicos agentes en un escenario en blanco y negro, la variedad de régimen colonial de los últimos enfrentó obstáculos que escaparon a los lentes "o esto o lo otro". Las constantes improvisaciones mediante las cuales Paullu construyó su ser "un Inca entre cristianos" desafiaron reiteradamente los marcos disponibles. Su autoridad no era ni una continuación de las formas tradicionales ni una farsa. Era (y es) una práctica difícil de presentar precisamente porque el binarismo dominador/dominado limita las formas y subjetividades alternativas, arrinconándolas en el sinsentido.

Sugiero que el caso de Paullu —tanto como práctica y como narración de esta práctica— puede pensarse como una instancia particular de la larga trayectoria de intentos de lidiar con diseños occidentales. La impensabilidad que lo rodea resuena, por ejemplo, la que rodea a las chicanas como un resultado de miradas hegemónicas mexicanas e inglesas de tipo "o esto/o lo otro" (Anzaldúa 1987). Los discursos de lealtad y pureza, de inadecuación y autenticidad, encorsetan las acciones y subjetividades en ambos casos, sin importar lo distante que puedan estar entre sí. Más aún, en ambos casos la respuesta a estas restricciones es la misma: un intento de pasar de las opciones limitadas de una política reactiva (limitada porque hace eco de las categorías hegemónicas) a las posibilidades abiertas de una política productiva, un cambio que señala "una nueva conciencia *mestiz[a]*" (ibid., 77, énfasis en el original). De manera similar, la conciencia de Paullu de los mecanismos españoles de subalternización resuena, nuevamente a siglos de distancia, con la "doble conciencia" de W. E. B. Du Bois (1995:45). De ninguna manera ignoro las muchas diferencias entre los tres casos, pero quiero sugerir que pertenecen a la misma genealogía de intentos de tratar con Occidente y sus pretensiones modernas y coloniales de universalidad —empleo genealogía aquí en el sentido foucaulteano de un estudio que rescata eventos incongruentes que señalan re-apropiaciones y re-significaciones y que no pretende descubrir una condición original (Foucault 1984)—. De hecho, ubicar una instancia temprana de esta genealogía en la conquista del Perú tiene especial sentido, ya que fue una instancia crucial en la configuración de los diseños globales todavía vigentes.

Dentro de esta genealogía, uno puede ubicar la primera respuesta intelectual a los diseños modernos/coloniales en el Perú del siglo XVII. Detrás del proyecto de Paullu —y de los de muchos otros como veremos en el siguiente capítulo— estaba una forma de pensar que comprendía el naciente campo de poder y optaba por utilizar las formas y potencias del colonizador para subvertirlas. Como tal, el Inca anticipó en sus prácticas soluciones que intelectuales andinos como Felipe

Guamán Poma de Ayala concebiría unos 70 años más tarde en la *Nueva crónica y buen gobierno*. Su obra entremezcla lenguas y epistemologías (véase Adorno 2000) escapando del pensamiento binario "o esto/o lo otro"—de manera similar a la obra de Anzaldúa—, y desafía el dominio de los conquistadores simultáneamente exponiéndolos como malos cristianos y superándolos, tal como Paullu lo había hecho. El hecho de que su texto haya sido visto tradicionalmente como una compilación confusa de curiosidades hace eco de la caricaturización de Paullu como un Inca títere. En ambos casos, sus políticas subvirtían las pretensiones españolas de dominio.

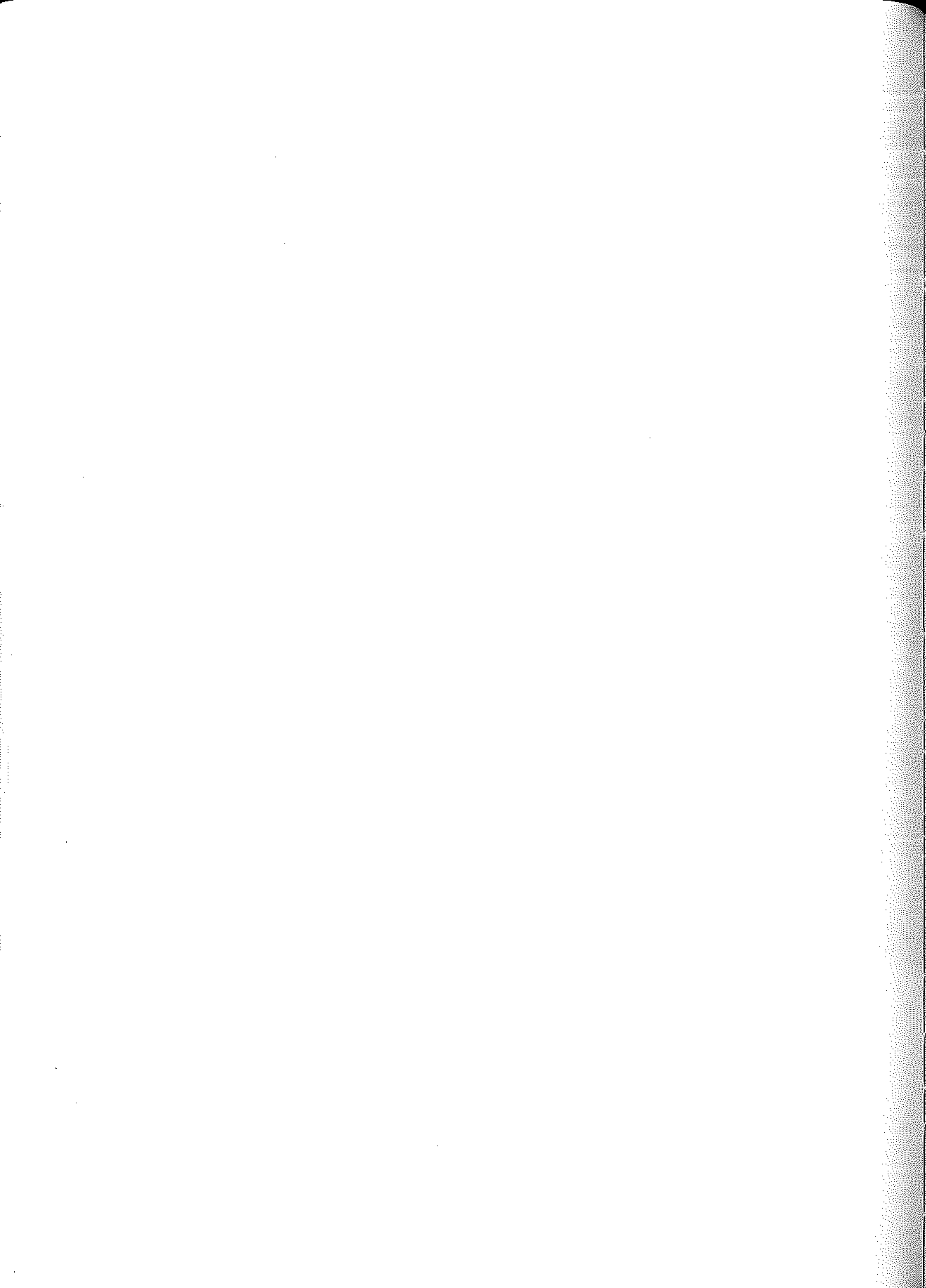




CAPÍTULO 6

El poder como movimientos:

Un **repertorio** de mediados de la década de 1540 de **cómo dar vuelta a la moneda**



La década de 1540 también fue violenta en los Andes, si bien distinguible debido a que los conflictos abiertos sucedieron principalmente entre españoles. En julio de 1541 algunos almagristas, liderados por Diego de Almagro "El Mozo", hijo de Diego de Almagro, mataron a Francisco Pizarro. El conflicto resultante duró hasta septiembre de 1542, cuando Cristóbal Vaca de Castro, el nuevo representante de la Corona, derrotó y ejecutó al hijo del conquistador. Sin embargo, la paz duraría poco. Como resultado de los cambios políticos disputados pero sostenidos que tenían lugar en España, en 1542 Carlos V decidió reestructurar totalmente la forma en que se manejaban las colonias. El arribo del absolutismo a las Indias, una verdadera revolución desde arriba, se enfrentó a una decidida resistencia encabezada por Gonzalo, el último de los hermanos Pizarro que quedaba en el Perú[1]. Las constantes negociaciones y batallas que marcaron el conflicto terminaron solo con la derrota final y la ejecución de Gonzalo en abril de 1548.

Los relatos del siglo XVI sobre esos años argumentan apasionadamente acerca de la lucha entre los españoles, analizando en detalle las batallas e intrigas políticas de las *Guerras Civiles del Perú*. Las obras contemporáneas con frecuencia comparten este marco hispano-centrado. Ellas examinan los aspectos militares y jurídico-políticos de los conflictos, estudian la sociedad de colonos —*el Mundo Hispanoperuano*— que se iba desarrollando en medio de la violencia, o, si se centran en el destino de los Incas, en gran medida pasan por alto todo este periodo. En cualquier caso, como si los términos en los cuales los españoles y los pueblos nativos se comportaban entre sí ya hubiesen sido establecidos y otras cosas más urgentes estuvieran sobre el tapete, las relaciones entre españoles e indios no son examinadas. Me gustaría cuestionar esa percepción y sostener que no solo estas relaciones no estaban establecidas, sino que las disputas co-

1 Después de haber hecho ejecutar a Almagro, Hernando Pizarro marchó a España en 1539 para defender su caso. Allá, pasaría la mayor parte de su vida en prisión (Schaefer 1931; Varón Gabai 1996:157-162).

tidianas entre colonizadores y colonizados jugaron un papel importante en *Las guerras civiles del Perú* —"civil" en este caso en un sentido más abarcador—. O, más precisamente, las relaciones coloniales tempranas estaban establecidas solo en su inestabilidad intrínseca.

Si uno cambia el foco y examina las relaciones indios-españoles durante la década de 1540, la pregunta pasa a ser ¿qué sucedió con los múltiples puntos de vista y los proyectos plurales examinados previamente? Sugiero que si bien la oportunidad para el surgimiento de Paullu como un señor natural entre cristianos estuvo relacionada con las incertidumbres de la transición, el tipo de pensamiento que ello representaba no lo estaba. Los obstáculos que la nueva conciencia mestiza planteó a los diseños de los conquistadores tan solo se multiplicaron. En escenarios cotidianos tan diversos como la conversión religiosa, los emprendimientos económicos, o la tenencia de la tierra, fueron recurrentes las escaramuzas de una naturaleza ya familiar: el dominio de los españoles fue socavado continuamente tanto por las fracturas y las limitaciones de sus propios proyectos (las cuales trataron de enmascarar) como por las formas creativas en que los pueblos nativos se relacionaron con ellos. Una revisión de la conversión abre las puertas al estudio de estos estudiados actos de significación y reapropiación. Lejos de imágenes populares de un catolicismo intolerante, el Cusco de mediados de 1540 muestra un paisaje desordenado de creencias, potencias y autoridades en el cual los pueblos nativos desafiaron los designios 'o esto / o lo otro' de los españoles, desdibujando así las taxonomías fáciles. Las dinámicas que animaban las actividades mercantiles no eran muy diferentes. Divergiendo de la impresión de una mentalidad empresarial clara que con frecuencia ofrecen los estudios especializados, los conquistadores se involucraron en una imitación reiterada de formas nativas, mientras que al mismo tiempo trataron de restablecer su ascendencia exotizando las prácticas indígenas. Las disputas sobre la tenencia de la tierra también involucraron la imitación, aunque de parte de los pueblos nativos. Ellos cooptaron la potencia que los españoles atribuían a su rey y a sus cosmologías, y las llevaron a sus conclusiones lógicas para respaldar con éxito demandas poco claras por tierras. Estos y otros desafíos al dominio de los españoles podían desembocar en un conflicto abierto solo si su sub-texto implícito (que los colonizadores y los colonizados eran iguales, si bien diferentes) era discursivamente articulado y públicamente legitimado —lo cual, irónicamente, solo un virrey absolutista pudo hacer.

Este paisaje cotidiano de mediados de 1540 habla, sugiero, sobre asuntos relativos al orden y cómo es que este debe ser concebido. La coexistencia de proyectos plurales políticos, religiosos y culturales, y la consecuente heterogeneidad de prácticas, potencias y significados, *no* hizo que la temprana sociedad colonial fuera menos funcional. Esto indica fuentes de estabilidad fundamentalmente diferentes de aquellas imaginadas por las teorías que conciben el orden en términos del eje hegemonía-coerción. Más que en el consentimiento o la confrontación, el orden

social del Cusco se asemejaba a uno basado en el desplazamiento, que es como Rafael (1993:7) presenta el régimen colonial español en las Filipinas. Sin embargo, el paisaje peruano difería de aquel en dos aspectos. Primero, mientras que en las Filipinas coloniales los pueblos nativos (los Tagalog) produjeron el desplazamiento no escuchando o escuchando solo selectivamente lo que decían los colonizadores, los pueblos nativos del Perú escudriñaban cuidadosamente lo que decían los colonizadores, así como lo que hacían. Segundo, los españoles en el Perú estaban tan involucrados en el desplazamiento como lo estaban sus supuestos súbditos. Así, si bien el orden no tenía que ver con la hegemonía o la coerción, tampoco se reducía al cinismo de "vivir una mentira", en el cual la performance es lo único que importa (Sayer 1994, siguiendo a Havel 1987). Los significados y las potencias eran fundamentales para todas las partes, y eran *constantemente* cooptados y preservados. El resultado es un repertorio de golpes y contra golpes, fetichizaciones y apropiaciones de sus energías, actos de copia y afirmaciones de distinción, lo que da cuenta en gran medida del particular tipo de orden del Perú colonial. Se trata de la estabilidad a través de la tensión, en la que el poder es definido como la capacidad de estar un paso adelante en el juego de dar vuelta la moneda para definir su significado. Comienzo el proyecto de rastrear estos movimientos sucesivos examinando el panorama religioso del Perú durante la década de 1540.

El predicamento de ser cristiano

El rol que los clérigos jugaron en la transformación de los modos de vida y las subjetividades indígenas ha hecho de la conversión un rasgo importante del estudio de los proyectos coloniales occidentales. Como es bien sabido, en el caso del colonialismo español la expansión fue llevada a cabo bajo la bandera de la cristianización y con la presencia de clérigos respaldados por la Corona. Si bien existe un gran cuerpo de literatura especializada sobre los textos doctrinales cristianos y los momentos de conflicto abierto, se sabe mucho menos de las dinámicas religiosas cotidianas, particularmente durante los años iniciales del encuentro colonial. En el caso del imperio Inca, los estudios de las resoluciones de los primeros concilios eclesiásticos (1551-1552, 1567, 1583) y del movimiento religioso nativo de la década de 1560 (el *Taki Onqoy*), contrastan con las escasas obras, principalmente institucionales, de las dos décadas posteriores a los sucesos de Cajamarca. El efecto de este doble foco es un tipo particular de visibilidad: por un lado, con frecuencia reifica los proyectos intelectuales de los clérigos; por otro, presenta la resistencia espectacular que viene de fuera del sistema. Esta cuadrícula de inteligibilidad no se ajusta a los intercambios y las relaciones religiosas en el Cusco durante la década de 1540; vela su heterogeneidad desordenada, las limitaciones y contradicciones de las ideas de los españoles acerca de la conversión, y el tipo de desafíos que actores nativos les planteaban.

La puerta de entrada al paisaje religioso temprano es la conversión de Paullu Inca, la cual tuvo lugar en marzo de 1543. En la representación habitual del Inca como un peón pro-español, su bautismo aparece como el toque final. En su obra ampliamente leída *La conquista de los incas*, por ejemplo, Hemming lo presenta como la subsanación de la "única falla" en la carrera del "codicioso Inca títere"; la conversión del Inca "entusiasmó comprensiblemente" a las autoridades españolas y frustró a las nativas, por lo que muchas de las últimas se unieron a Manco Inca en Vilcabamba (1993:250)[2]. Esta manera de presentar el bautismo sostiene y es sostenida por un retrato en blanco y negro de las relaciones de poder coloniales y una condena de la conquista española. Se puede sostener que el efecto es el opuesto. Trivializa los actos y subjetividades de los actores indígenas y hace eco del campo de visibilidad de los españoles: lo que los indios están dispuestos a hacer es solo lo que pueden imaginar los españoles —en este caso, o bien convertirse o bien ser paganos. En el Cusco de los años 1540 los proyectos político-religiosos de los actores nativos y sus formas de concebir las relaciones con las potencias de los Viracochas escapaban a los diseños de los españoles y, a veces, los desafiaban efectivamente. Las autoridades españolas, por su parte, no necesariamente estaban emocionadas por la iniciación de Paullu, ni vieron en ella un afán de avenirse.

Empiezo mi relectura del evento en términos del momento político en que ocurrió. Bajo los auspicios del nuevo gobernador del Perú, Cristóbal Vaca de Castro, el bautismo tuvo lugar en una imponente ceremonia en la iglesia principal del Cusco, que mira tanto al corazón de la ciudad Inca como al núcleo de la ciudad española, la plaza Huacaypata. Detrás de la conversión uno puede leer un acuerdo favorable a todas las partes. Por un lado, después de eventos políticos importantes las mercedes de encomienda siempre eran revisadas, tarea que Vaca emprendió en el Cusco después de derrotar a Diego de Almagro El Mozo en la batalla de Chupas, el 16 de septiembre de 1542. Si bien Paullu había estado en el bando correcto durante el conflicto (BNE, Ms. 20193, e.g., f. 43v), la amenaza de perder parte del número de indios que una merced incluía era real, incluso para los leales[3]. Por otro lado, en respuesta a la "Relación" de Morales, Carlos V le había ordenado a Vaca cuidar de Paullu, mencionando en particular su conversión (AGI, L. 566, l. 4, f. 271v). En respuesta a ello, y consciente del clima político adverso existente en la Corte, después de la batalla el gobernador diligentemente informó a su rey que, bajo su mando, Paullu estaba siendo adoctrinado (Vaca de

2 Menciono en particular el libro de Hemming porque es, incluso hoy, el relato más completo de los "hechos" de la conquista, y a menudo es citado por la literatura especializada y general. En lo que se refiere a Paullu, Hemming se basa en el trabajo pionero de Ella Dunbar Temple (1937, 1939, 1940), y en este caso lo perfecciona —si bien ella condena sostenidamente a Paullu, el ejemplo supremo del antipatriota "claudicante y entreguista" (1949-1950:638), no emite juicio sobre su conversión (1940:57-60)—.

3 La concesión de una encomienda se suponía que duraba dos vidas, pero podía ser revocada o el número de indios reducidos si el encomendero perdía el favor político. Como resultado, los encomenderos le solicitaban rutinariamente a cada nuevo gobernador que confirmara sus títulos de encomienda (véase Loredo 1958; Lockhart 1968; De la Puente 1992; y Julien 1998a y 2000b).

Castro [1542] 1921:75). El Inca se convirtió en marzo de 1543; Vaca confirmó el título de su encomienda sin cambios el 29 de marzo.

Mi segunda relectura del bautismo es en términos de comprensión y subversión. En el título de confirmación de la encomienda de Paullu, Vaca de Castro, dirigiéndose al Inca, tras listar sus servicios, señala, "con deseo de servir a Dios nuestro señor e gozar de las cosas de nuestra santa fee católica e rreligión cristiana vos avéis tornado cristiano y andáis en ábito de tal" (BNE, Ms. 20193, f. 12). La mención simultánea del vestido y la conversión no es casual: para los españoles el vestido era un marcador que evidenciaba —y eventualmente podía mejorar— el rango de un indio en la escala civilizatoria. El estilo de vestir de Paullu posterior a su bautismo respondía a este tipo de interpelación; la reconocía y la desplazaba a la vez. Los testimonios en la información del nieto de Paullu enfatizan que el Inca era un personaje imponente en el Cusco de mediados de 1540, aunque claramente de manera diferente para distintos ojos. Joan de Baldibieso, por ejemplo, recordaba a Paullu vestido con las más finas telas (grana o terciopelo con pasamanos de oro), montando un caballo blanco con placas de oro y plata en la silla de montar (ibíd., f. 107), y siempre acompañado por un gran séquito (que tenía, incluso, un sirviente español). Si de alguna manera la imagen hacía la reverencia al los conquistadores, dado que el Inca adoptaba su estilo de vestir, también lo desestabilizaba; el atuendo de Paullu era inasequibles para la mayoría de los colonizadores, y demostraba su saber de cosmopolita —los colores se adecuaban bien a la última moda española de la época, señalaba Lope Hernández (ibíd., f 83 v.). Por otro lado, el código de vestir de Paullu se dirigía al saber vestir indígena. Él iba mayormente vestido de rojo, señalaba el anciano noble inca don Cristóbal Casiacuc, en tanto que otros incas que se habían bautizado el mismo día estaban vestidos de amarillo (ibíd., f. 159). Esto encajaba en las distinciones reales incas: el rojo era el color del Inca, mientras que el amarillo era el color que llevaban los iniciados en las ceremonias reales incaicas (Garcilaso [1609] l. 4, c. 2, 1995:208, l. 6, c. 27 y 28, 1995: 386, 387).

Sugiero que la conversión de Paullu tiene que ser entendida en los mismos términos que su estilo de vestir: como un doble código que le permite a la vez cooptar las potencias de los civilizadores y escapar sus diseños. Empiezo por lo primero. A través del uso de la palabra *potencias* quiero llamar la atención sobre el hecho de que la deidad (Dios) es un elemento de un continuum de cosas dotadas de energía, la cual es en ocasiones de una naturaleza más estrictamente religiosa y en otras de una naturaleza más estrictamente fetichista. Sugiero que estas potencias fueron centrales para las relaciones entre españoles e Incas, ya que ambas partes las reconocieron y, a menudo, las emplearon para definir y cuestionar sus posiciones unos frente a otros. En lo que sigue, trato estas potencias por separado solo con el fin de lograr mayor claridad, empezando por el propio dios.

Como es sabido, en las comunidades políticas andinas lazos de reciprocidad gobernaban las relaciones entre los pueblos y las deidades o huacas. En el círculo de la generosidad y la deuda, a cambio de ofrendas y servicios, las huacas

entregaban *camac* —una esencia generativa poderosa, una potencia o energía, muy parecida al maná fiyiano y hawaiano—. El don aseguraba el bienestar y la reproducción del pueblo, así como su éxito militar o político (Taylor 2000:1-34; Salomon 1991:16; Ziólkowski 1996: 219-220). Si bien la forja de relaciones con huacas poderosas, incluidas aquellas de los adversarios, era una práctica común (Stern 1982: 39, 57), sugiero que el caso en cuestión era único: la huaca de los viracochas era una totalmente extraña, quien, por ejemplo, hablaba a través de libros, en lenguas desconocidas, y cuyos portavoces exigían exclusividad. Esto planteó la cuestión de cómo establecer la relación —cómo volverse conocedores de la huaca, en qué condiciones adquirir ese conocimiento, y qué hacer con él.

Al declarar en Sevilla en 1543 en una investigación oficial acerca de la libertad de los indios, Luis de Morales, provisor (juez eclesiástico) del Cusco, mencionó brevemente sus esfuerzos de conversión. Declaró que si bien él había administrado el primer sacramento a los indios, lo había hecho con cierta cautela; "algunos mandaba vautizar ynstruydos en la fee e los que sentía que tenyan buen coraçón a los cristianos y estavan seguros; a los otros no osaba *aunque lo demandavan*, porque hazían myll burlas e se le yban a los pueblos y al monte a bibir como de antes" (AGI, P 231, n. 1, r. 4, f. 4v, mi énfasis).

Tal como la cita deja en claro, obtener el saber de los representantes de Dios no era simple. El provisor controlaba estrechamente el proceso de iniciación que permitía a los indios comunicarse con la huaca de los españoles en sus propios términos, requiriendo la instrucción exhaustiva de aquellos que iban a ser bautizados y la comprobación de que tenían las actitudes y los sentimientos correctos. Si el celo religioso es esperable, lo que la cita revela de la relación de los indios cusqueños con el catolicismo no lo es: que algunos se mofaban del proceso de conversión *y sin embargo querían convertirse*. Lo sorprendente es que este ni es el caso de indios que se negaban plenamente a convertirse ni de los que fingían externamente la conversión para esquivar la presión, imágenes coloniales bien conocidas; en el Cusco, los indios trataban de ser bautizados, incluso lo exigían, aunque aparentemente no tenían realmente la intención. ¿Cómo explicar este aparente enigma? Sugiero que su solicitud y burla ante la negativa expresa el deseo de establecer una relación con, y ganar conocimiento de, la huaca de los viracochas, y al mismo tiempo un rechazo de los *términos* en los que estos les eran ofrecidos: ceder a los españoles y la relación de poder por la que la Iglesia Católica era conocida.

Bajo esta luz, la conversión de Paullu adquiere una nueva significación: era el paso necesario para modificar los términos. Después de su bautismo, además de adoptar un nuevo estilo de vestimenta, fundó una capilla adyacente a su palacio, contrató como capellán a un sacerdote que celebraba misa, y les pagó a varios eremitas quienes enseñaban a nobles incas el cristianismo, la lectura y la escritura. Paullu incluso traducía regularmente para sus seguidores los conocimientos que iba adquiriendo, conforme señalan testimonios nativos contenidos en la informa-

ción de su nieto (BNE, Ms. 20193. ff. 125, 132v)[4]. Al proceder así, Paullu superaba una vez más a la mayoría de españoles; tener una capilla privada y patrocinar a sacerdotes declaraba públicamente su "cristiandad" de maneras que todo español podía entender pero pocos podían costear. Al mismo tiempo, obtuvo el control sobre las relaciones de poder explícitas e implícitas integrales al proceso de instrucción. En el primer caso, al patrocinar a los clérigos, e incluso asumir personalmente la tarea de traducir el conocimiento, cuestionaba tanto la subordinación de los indios ante los sacerdotes españoles como su doctrina monopólica (ibíd., f 132v); en el segundo caso, hacía posible que los incas se deshicieran de la marca estigmatizante del analfabetismo, un indicador que los españoles usaban para medir el grado de barbarie de pueblos no-occidentales (Seed 1991; Mignolo 1995).

La maniobra es doblemente significativa porque los elementos a través de los cuales se establecían estas relaciones de poder no eran ordinarias. A la luz del papel que tanto el conocimiento del cristianismo como la escritura jugaron en Cajamarca y en el asedio del Cusco, sugiero que los actos posteriores al bautizo de Paullu tienen que ser vistos como un intento de cooptar las potencias con las que los cristianos investían a ambos fetiches. Es decir, la importancia de la deidad —a menudo el único foco de atención— tiene que ser vista como parte de un continuum de energías que la abarcaba y la excedía. En este sentido, los actos de Paullu no son extraordinarios; expresan una forma de tratar con proyectos civilizatorios occidentales comunes a otros tiempos y lugares. Los nobles de Hawai y Fiji imitaron y se apropiaron de las modas e íconos de poder occidentales —incluyendo a Dios y los mosquetes, no solo en reconocimiento de los beneficios políticos que se derivaban de esto, sino también en un intento de tener de su lado al *maná* de la gente blanca (Sahlins 1981: 29-31; 1985:18, 37-38)—. Intenciones similares orientaron a los señores Mayas, quienes experimentaron con elementos litúrgicos cristianos al realizar sus propios ritos, en reconocimiento de la potencia de tales elementos (Clendinnen 1987:165-166, 186-187, 192).

En los tres casos, el control de las potencias era algo constitutivo del liderazgo político indígena, el cual siempre era también religioso. En el caso de Paullu, la conversión fue parte de un proyecto que uno solo puede entrever, pero que intranquilizaba a las autoridades españolas. Varios testimonios nativos señalan que el Inca declaró públicamente su voluntad de ser cristiano, y que todos los demás debían hacer lo mismo (BNE, Ms. 20193, ff. 172-172v); él quería ser el líder de los que interactuaban con la huaca cristiana, "ser el primero de los catetizados en la dicha ley" (ibíd., f. 147v), y "vnas vezes por rruegos y otras vezes por amenazas" (ibid., f. 172) pedía a otros que se convirtieran siguiendo su ejemplo. El español Joan de Baldibiesó declaró (ibíd., f. 109) que el Inca incluso intentó tomar el hábito eremítico, lo cual, sin embargo, "le fue prohibido por el... gouernador Baca de Castro y ansí no lo hizo".

4 Paullu se familiarizó con la cosmología cristiana, inicialmente a través Morales (AGI, P 185, r. 24, f. 18v) y más tarde a través de un fraile franciscano (BNE, Ms. 20193, f. 122v).

¿Por qué consideró necesario el gobernador español impedir que Paullu se dedicase activamente a la predicación? Después de todo, el Inca era a todas luces la vanguardia de la cristianización y, como tal, merecía –si acaso– estímulo y elogio. Una posible respuesta es que habría traspasado los límites de lo que los cristianos concebían como posible para los indios. Como es sabido, los indios eran vistos como capaces solo de algún "entretenimiento racional" y, por consiguiente, eran ya sea rechazados sin rodeos o aceptados tan solo a algunos votos. Sin embargo, en México los franciscanos aceptaron indios en sus filas hasta la década de 1570 (Pita Moreda 1992: 95-99), y en el Perú fue solo en 1567 que la Iglesia, en el segundo concilio Limense, cerró de manera oficial las puertas de las órdenes sagradas a los indios —y a los mestizos (Vargas Ugarte 1951-1954, 3: 43-47). Sugiero que el gobernador español reaccionó de esa manera porque las relaciones de Paullu con el cristianismo —así como las de muchos otros indios— escapaban a los designios de los españoles.

Ya en 1539 el otrora primer obispo del Cusco orientado a los nativos, Vicente de Valverde, que en otras cuestiones se mostraba como un defensor de la causa indígena, había expresado el riesgo que conllevaba el liderazgo político indígena. En una larga carta a su rey había alabado la ayuda de Paullu (el "indio amigo") en la lucha contra Manco Inca, pero había recomendado que, para fortalecer la autoridad española, después de sus muertes no debía haber ningún Inca o señor, sino el gobernador (1865: 115). Aunque la expresión de preocupación del obispo sugeriría lo contrario, su carta había silenciado más de lo que decía; no mencionó que Paullu Inca perturbaba la autoridad española no solo por su bien conocida habilidad política y militar, sino también por su autoridad religiosa: desde 1537, a su regreso de Chile, hasta su muerte en 1549, Paullu dirigió públicamente la religión Inca en el Cusco colonial. En particular, tal como varios testigos narran en detalle, cumplió su rol como Inca en reuniones masivas que tenían lugar durante la ceremonia real de iniciación, el *huarachicuy* o *Cápac Raymi* (BNE, Ms. 20193, ff. 37, 60, 65)[5].

La importancia del huarachicuy no puede ser exagerada. El ritual anual implicaba una reapropiación del espacio, del tiempo y de las subjetividades en el núcleo de la ciudad española conquistada. Todos los hombres y mujeres Incas mayores de edad, así como sus parientes, participaban de la compleja ceremonia a lo largo de un mes. Durante sus muchas fases, los iniciados se trasladaban desde la plaza principal del Cusco, centro de las celebraciones públicas imperiales así como de la vida colonial, a diferentes colinas/huacas cercanas y retornaban; y en cada una de ellas Incas y sus antepasados eran objeto de reiterados sacrificios de animales y plantas a medida que eran reconocidos ritualmente

5 Si bien los testimonios de los testigos nativos en la información de 1599 del nieto de Paullu guardan silencio al respecto —retrataron constantemente a un fervoroso Inca cristiano—, los testigos españoles y mestizos, más decididos a confirmar la autoridad de Paullu como Inca, narran en detalle el huarachicuy colonial.

(mochados) por los iniciados[6]. La declaración político-religiosa era clara. El *huarachicuy* era una parte clave del imbricado "tejido del tiempo sagrado" (MacCormack 1991:117) a través del cual los Incas reafirmaban su carácter celestial, en la medida que vinculaba el tiempo humano (la maduración de los jóvenes) con el tiempo celestial (el final de la ceremonia coincidía con el solsticio de verano). Este recordatorio del orden de las cosas también servía para socializar a las generaciones futuras en las creencias y los valores del imperio (Sharon 1976), compitiendo activamente por la producción de subjetividades y localidad en el Cusco colonial[7].

Más allá de arrojar luces sobre la renuencia de Vaca de Castro hacia el proselitismo de Paullu, el hecho de que el Inca liderara la ceremonia hasta su muerte da cuenta de que su bautismo (otra ceremonia de iniciación) no afectó su liderazgo religioso entre los pueblos nativos; más bien, es probable que lo fortaleciera, ya que le permitía abarcar autoridades cristianas y controlar su potencia. Considérense las siguientes imágenes bizarras. Gonçalo Barbossa recordó que cuando en 1545 el Inca Paullu celebró una ceremonia masiva en la plaza principal del Cusco durante el *huarachicuy*, tuvo como invitado principal a don Juan Solano, el segundo obispo recientemente llegado a la ciudad, quien estaba sentado a su lado bajo su palio —probablemente, ambos vistiendo en tonos de carmesí (BNE, Ms. 20193, f. 94v)[8]. En la ciudad colonial más importante del Perú, las energías y los privilegios divinos que distinguieron a las autoridades indígenas estaban vigentes simultáneamente; el español Pedro Guerrero, recién llegado al Cusco en 1544, declaró que Paullu Inca capturó entonces su atención porque cuando estaban en su presencia los indios "le rrespetauan y acataban bajando los ojos sin mirarle al rrostro" (ibid., f. 53v) —el mismo comportamiento observado en presencia de Atahualpa doce años antes.

Lo poco que puede vislumbrarse del paisaje religioso temprano del Cusco colonial no se ajusta a un espacio en el que los pueblos nativos se convirtieron o se aferraron a su religión "tradicional", arrinconados por un celoso catolicismo español. No había ninguna prohibición de realizar ceremonias, ni procesos de tipo inquisitorial; ni tampoco había estratagemas para evitarlos o ceremonias nativas encubiertas. Antes que un escenario 'o esto/o lo otro' claramente definido, cerca de doce años después de Cajamarca españoles y los pueblos nativos cohabitaban en un escenario heterogéneo; creencias, potencias y autoridades eran plurales y desordenadas. Dado que a plena vista coexistían dos formas de relacionarse con potencias divinas, socavando sin duda el dominio de los españoles, surge una pre-

6 Para las descripciones más detalladas de la ceremonia, véanse Betanzos I, 14, 1987:65-70; Cristóbal de Molina "el cuzqueño" 1989:97-110; Cieza 7, 1985:46-49; Garcilaso VI, 24-27, 1995:378-386; y Bernabé Cobo XIII, 25, 30, 1956:2:207b-212b, 219b-220a.

7 Me baso en el uso de "localidad" de Arjun Appadurai (1997:178-179). Si bien en su análisis las ceremonias de iniciación inscriben las localidades en los cuerpos, sugiero que en contextos de competencia por el espacio, como en el del Cusco del siglo XVI, la relación debe ser pensada como mutuamente constitutiva.

8 El rojo era el color de los cardenales, el púrpura el de los obispos.

gunta: si bien compatibilizar deidades era algo común entre los pueblos indígenas del Perú (el proyecto imperial Inca no fue monoteísta), el pluralismo religioso no era una característica de la España del siglo XVI: ¿por qué los cristianos toleraron tal orden de cosas no ortodoxo?

Se podría argumentar que se trataba simplemente de una cuestión de recursos; el reducido número de clérigos que había llegado, quienes se establecían únicamente en los centros urbanos (Vargas Ugarte 1953), sugiere la nula posibilidad de convertir una población nativa de varios millones[9]. No es de extrañar, entonces, que incluso en Lima, la ciudad más hispanizada del Perú, hacia el año 1542 la conversión fuera descrita como casi inexistente (Martel de Santoyo [1542] 1943), o que dos años más tarde el gobernador Vaca de Castro pudiera señalar como un logro que existiesen 4,000 conversos en el imperio (ASM, A 1, E 5, n. 1, f. 290). Sin embargo, las meras cifras no cuentan toda la historia; no pueden explicar, por ejemplo, la situación en la ciudad del Cusco, donde en la década de 1540 ya estaban establecidos varios monasterios e iglesias. Para comprender el desordenado panorama religioso se deben tener en cuenta los caminos a la conversión de los indios —es decir, cómo se *imaginaba* que ocurriría. Son las tensiones y limitaciones de estos caminos imaginados, junto con las visiones creativas de los pueblos indígenas del Perú acerca del cristianismo, los que a mi juicio explican en gran medida el no-ortodoxo estado de la cultura y la sociedad en el Cusco. Estas tensiones y limitaciones se ven con claridad en los testimonios y cartas que narran escenas religiosas cotidianas, más que en tratados sobre la conversión.

Un primer camino imaginado era resultado de la inmanente superioridad de los españoles. La cristianización, que abarcaba la conversión y la enculturación, se imaginaba que podía suceder de una forma reminiscente de la ósmosis biológica. La idea se trasunta en discursos de gobierno colonial. Por ejemplo, en 1535, cuando realizaba un reparto general de encomiendas, Francisco Pizarro sostuvo que, de hecho, las mismas beneficiarían a los indios, porque "con la conbersaçión y uen tratamiento que los cristianos les hizieren... sean dotrinados y enseñados... y en todas las otras buenas costunbres que los honbres deuen thener" (AGI, L 128, f. 154v). Es decir, del simple contacto podía resultar la conversión. Por un lado, debido a que los españoles eran superiores en obras y palabras, y por otro, porque la presencia física de los cristianos mantenía a los pueblos nativos lejos de sus ritos que eran, en última instancia, obra del diablo. Al fundar la ciudad en marzo de 1534, Pizarro declaró que los vecinos del Cusco (español) sacaría a los indios "de la prisión y çeguedad quel ememigo (sic) malo, nuestro contrario e perseguidor, les tiene puesta" (RB, II/1960). Dejando de lado el interrogante de lo que hubiera sucedido de haberse comportado los

9 Aunque cada encomendero tuvo que contratar a un sacerdote para que se hiciera cargo de la conversión de sus indios, hacia los años 1540 los españoles no residían en el campo.

españoles como buenos cristianos, la presencia de los españoles no tuvo un ineludible efecto civilizatorio porque sus actos no se correspondían con el canon y eran (supuestamente) reminiscencia de los actos de Mahoma. La discrepancia no solo enfrentó a aquellos españoles efectivamente comprometidos con la conversión a través del contacto y del ejemplo con la paradoja civilizatoria de cómo convencer a los indios de hacer lo que los cristianos no hacían, sino que también abrió las puertas a que actores nativos cuestionasen la pretensión de ascendencia de los españoles, de-occidentalizando a los cristianos y aventajándolos al mismo tiempo —como se ha visto en el capítulo anterior.

Un segundo camino imaginado a la conversión, el cual también daba por sentada la inferioridad de los indios, era la transferencia a través de la similitud: los nativos ya tenían fe, tan solo tenía que ser re-dirigida. La idea, que se remonta a la Iglesia medieval (Alberro 1994), fue común durante la conquista de México y la evangelización temprana (Cortés [1519] 2000:71-72; Rabasa 1993). En el Perú, algunos españoles eran bastante optimistas al respecto. En su carta a Carlos V escrita en 1539, Valverde, el primer obispo del Cusco, en repetidas ocasiones habló de los indios del Perú como sujetos dóciles pasibles de ser fácilmente convertidos: "esta gente natural desta tierra es muy hábil y toma muy bien la doctrina del Santo Evangelio" (1865:102); ellos son "gente de buena voluntad" (ibíd., 110), rústicos "como labradores" en España (ibíd., 123). Aunque no dio detalles sobre cómo funcionaría la conversión, algunos pasajes sugieren la lógica de la transferencia. Más allá de mencionar que el recibir el diezmo de los indios no sería un problema porque estaban acostumbrados a entregárselo al Sol, Valverde pidió que todos los sacerdotes que fueran enviados al Perú "supiesen canto de órgano para que la iglesia fuese más honrada en el culto divino y impusiesen los naturales" (ibíd., 101). La solicitud se ajusta a una conocida técnica evangelizadora: la enseñanza a través de canciones aprovechando el gusto de los nativos por la música. Los dominicos la emplearon en Centroamérica, tanto para hacer proselitismo en las zonas no conquistadas (Galmes 1990) como para enseñar la doctrina en las casas rurales (Pita Moreda 1992:225). En el caso andino, la esperanza de transferencia probablemente funcionó en base al *taki*, la mezcla de baile y canto que a menudo acompañaba actos rituales, desde el barbecho, pasando por las ofrendas a las huacas, al recibimiento de una autoridad importante[10]. La idea parece haber tenido cierto éxito. El conquistador Juan Camacho informó haber visto en San Miguel, al norte de Perú, a grupos de indios que cantaban por las calles el Pater Noster, el Ave María, el Credo y el Salva Regina (AGI, P 90a, n. 1, r. 1, f. 214v). En el Cusco, hacia 1544, servicios especiales para indios eran celebrados con flautas, y después de la misa se enseñaba la doctrina cristiana y la música de órgano en escuelas recientemente construidas; los viernes, los indígenas visitaban todas las iglesias del Cusco, cantando la doctrina en el camino, cosa que

10 Para casos de *taki* previos al contacto, véanse Murra 1978:46-47; Steve Stern 1982:8-20; para casos coloniales, véase Juan Carlos Estenssoro Fuchs 1992.

también hacían cuando barbechaban, recordaban varios veteranos del Perú (ASM, A. 1, e. 5, n. 1, ff. 290v, 291, 293v; AHNE, C 240b, f. 65)[11].

Volveré al tema de estas epifanías cristianas en un momento. De momento, señalo que no todos veían a los nativos peruanos como tan dóciles y, en consecuencia, a la transferencia funcionando fácilmente. Luis de Morales, el provisor del Cusco, escribiéndole a su rey en 1541 le señalaba que "el mayor ynpidimiento que... tienen son las ydolatrías que de antes solían vsar y agora vsan", tales como la adoración a las huacas, al Sol, y a los bultos de los señores ya fallecidos. Morales le pidió a Carlos V que ordenase que todas las idolatrías y los ritos y adoraciones fueran prohibidos y todas las huacas y cuerpos de los antepasados destruidos, "porque conviene asý a la converçión de los naturales y es ya tiempo–avnque algunos dizen que no por algunos propósitos que les paresçen" (AGI, P 185, r. 24, f. 21).

Las citas sugieren que los dos obstáculos para lograr un territorio plenamente cristiano eran que los pueblos nativos se aferraban tenazmente a sus huacas y que algunos españoles mantenían una visión tolerante —abogando tal vez por un comienzo suave, una postura doctrinal aceptable en la atmósfera flexible previa al Concilio de Trento (MacCormack 1985; Alberro 1994; Estenssoro Fuchs 2003:1-178). Sin embargo, esta imagen es doblemente engañosa: primero, los pueblos nativos no simplemente resistían sino que más bien se relacionaban creativamente con el cristianismo, lo cual a su vez producía la heterodoxia; segundo, los españoles tenían sólidas creencias sobre la naturaleza de su dios y los indios, creencias que una enérgica intervención hubiera cuestionado. Permítaseme elaborar. Sugiero que, a pesar de sus evidentes diferencias, a un nivel epistemológico todos los españoles coincidían en materia de conversión; es precisamente esta certeza la que los pueblos indígenas comprendieron y cooptaron para que la conversión no fuese un asunto 'o esto/o lo otro'. Ambos elementos, la certeza y la cooptación, se vuelven visibles en los testimonios de conquistadores, quienes estaban tan divididos como los expertos en cuestiones relativas a las cualidades humanas de aquellos a ser convertidos y sobre cómo proceder.

Cinco meses después de que Paullu Inca fuera bautizado en el Cusco, el procurador del rey abrió en España un interrogatorio contra Hernando Pizarro. La pregunta 14 interrogó a los testigos, todos veteranos de la conquista, sobre si los indios del Perú eran "gente mansa e paçífica y llana e amygos de cristianos e aparejados e dispuestos para resçibir e siguir la dotrina cristiana y para servir a Su Magestad" (AGI, P 90a, n. 1, r. 1, f. 77v). Las respuestas pueden ser, en líneas generales, agrupadas en dos categorías. La primera desbarató la imagen bucólica. Diego de Bazán, por ejemplo, declaró que los indios del Perú "son amygos de tener sienpre guerra" y "no querían deprender ny saber la dotrina cristiana", eran por

11 Bajo la administración de Vaca de Castro se crearon escuelas para los hijos de los señores nativos, y pronto los dominicos instalaron varias en la zona del Collao, al sur del Cusco (AGI, J 467, ff. 130-130v).

lo tanto "naturalmente... henemygos despañoles e de ser cristianos", y cualquier buen trato a esos "perros" era un desperdicio (ibid., ff. 275v-276). La segunda categoría respaldó la imagen que tenía el procurador; el capitán Francisco de Orellana declaró que los indios del Perú eran "gente de mucha razón y entendimyento, que cree que dotrinándolos... se conbertirán a la fee" (ibid., f. 120).

El marcado contraste es bien conocido para los estudiosos del colonialismo español: el indio como buen salvaje frente al indio como criatura maligna. Lo que quiero enfatizar es que la discrepancia es tan solo aparente; descansa en una certeza epistemológica compartida: la (creencia en la) verdad auto-evidente de la doctrina cristiana, que indisolublemente ligaba la razón y la fe. En el caso de las posiciones descritas en el último párrafo, esto se traduce como sigue: según el primer grupo, "los indios son animales, *es por eso* que no se convierten"; según el segundo grupo, "los indios son racionales, *por lo tanto* se convertirán". La lógica compartida es que si alguien piensa, luego se convierte en cristiano. La divergencia explícita podía funcionar como un mecanismo efectivo de subalternización. Al igual que en el caso de *cargar indios* examinado en el Capítulo 4, el resultado es un callejón sin salida (catch-22) civilizatorio; enfrentados a cualquiera de las afirmaciones, los actores nativos solo podían confirmar su condición inferior: si aceptaban el cristianismo, demostraban ser racionales y estar necesitados de tutelaje; si lo rechazaban, demostraban ser irracionales y en necesidad de castigo.

No obstante, el acuerdo implícito abría las puertas a la cooptación. Los pueblos nativos del Perú comprendieron claramente que una paradoja circular es efectiva solo si se mantienen sus condiciones de enunciación, y las desafiaron con éxito. Algunos las rechazaron directamente y optaron por una resistencia abierta —una imagen familiar de resistencia—; otros, que estaban "amystosos de entender bien" y "curiosos" sobre las "cosas de nuestra santa fe cathólica", crearon una salida de la paradoja circular desde dentro de la misma. El conquistador Gerónimo de Çurvano, por ejemplo, afirmó que su experiencia había sido que "muchas vezes los mismos yndios reprehenden a los cristianos muchas cossas, dándoles a entender que la ley que tenemos es buena ... [pero]... que somos malos e que no nos seguymos por la ley e mandamyento que tenemos por presçebtos"; reconoció que algunos indios que vio incluso seguían más estrictamente los preceptos y la doctrina cristiana que los propios españoles (AGI, P 90a, n.1, r.11, ff. 400-400v). En otras palabras, la respuesta es desvincular el conocimiento (creído irrefutable) de aquellos que lo ostentan; se apropia del fetiche (la certeza epistemológica), y lo de-centra, prescindiendo (y escindiéndolo) de su europeidad. Bajo esta luz, las imágenes que acabamos de examinar de indios cantando la doctrina por las calles no indica mansedumbre sino otra cosa: un medio para volver a su favor la afirmación de la superioridad auto-evidente de ser cristiano, maniobra que —como en el caso de Paullu Inca— efectivamente subvertía la pretensión de dominio de los españoles.

Como veremos en el siguiente capítulo, las respuestas españolas a estos desafíos fueron articuladas tan solo en la década de 1550 por el primer concilio eclesiástico. De momento, quiero resaltar otra razón por la que no tuvo lugar una fuerte intervención del tipo por el que Morales abogaba. Sugiero que para conquistadores del Perú los desafíos no fueron percibidos como requiriendo una respuesta urgente porque la doctrina de la conversión mediante la sustitución se apoyaba sobre otra certeza epistemológica: la naturaleza antropomórfica de Dios. Juan Camacho, veterano de la conquista del Perú, declaró que cuando los indios les llegaban en son de paz, los españoles les decían que estaban conquistando la tierra en nombre del "gran emperador de los cristianos, e que andavan a avmentar la santa fee cathólica", y que si los indios reconocían al emperador este los trataría bien, "e que estas y otras muchas palabras les dezían *porque les hallavan gentes que no conosçían más de al sol e a figuras de palos a quyen adoravan*" (AGI, P 90a, n.1, r. 11, f. 214v; mi énfasis). Esto es, la conversión sucedería porque los indios adoraban elementos naturales o bestiales —al sol o a imágenes de madera. Para muchos españoles esto no podía ser un obstáculo porque habían aprendido a ver la religión a través de un lente judeo-cristiano: solo aquellos con un conocimiento (falso) de un dios alternativo de tipo humano, como los musulmanes o los judíos, podían resistirse a la conversión; los indios se convertiría una vez que fuesen expuestos al verdadero conocimiento de lo divino —"ver la luz", no solo en un sentido metafórico, sino también epistemológico; tan solo era cuestión de tiempo, y pensar de otra manera significaba cuestionar la certeza[12].

Esta hipótesis de implicaciones. Le da sentido a que para los españoles en el Perú, incluso cuando encaraban continuamente a los indios, los Otros jamás fueran indios. Las referencias a desviaciones de la conducta correcta eran aludidas como comportarse "como moros" o "como el gran Turco" —nunca "como indios"—. En términos del énfasis actual de los estudios coloniales en tomar al yo y al otro no como algo dado, sino como un par de identidades históricamente cambiantes, la situación en el Perú era de cambio desplazado, triangular: el mapa de alteridades de los españoles no había cambiado; se seguían imaginando a sí mismos frente a sus Otros conocidos en España. Si en la India colonial la pregunta de los británicos era cómo mantener a los nativos en falta — el "parecidos pero no tanto" de Bhabha (1994:86), el caso bajo estudio habla de una ventana de oportunidad en la que los nativos podían ser cristianos y paganos a la vez; esto es, podían desafiar legítimamente la necesidad de ser "parecidos". En el Perú, en aquella fase inicial, algunos eludieron la "paradoja circular del ocularcentrismo" (Levin 1993:4), —estar en el rol del observador dominante o del objeto observable— mediante el ser vistos como objetos de la cristiandad y ver a través de sus lentes a los cristianos como no cristianos. De este modo, podían frustrar la mirada

12 Esta certeza vuelve explícito la racionalidad del argumento de Valverde de por qué los indios debían pagar un diezmo —lo harían porque ellos lo entregaban al Sol—. Véase el mismo tipo de certeza expresada unos 40 años más tarde en términos intelectuales por José de Acosta [1590]: V, 2, 1995:301-302.

de los conquistadores, ayudados por las divergencias entre españoles y las fisuras y límites que sus certezas epistemológicas presentaban en sus acciones. Como resultado, la conversión no era un asunto "o esto/o lo otro", ni uno nítidamente definido, e imponer el dominio era una tarea demandante. Mientras que las respuestas de los españoles en el terreno religioso se hicieron esperar, se mostraron más eficaces en otros campos en los que el estado heterogéneo de la cultura y la sociedad complicaba su pretensión de ascendencia.

Imitar y exotizar

Tras el influyente trabajo de Murra (1978, 1975), las economías andinas han sido ampliamente pensadas como funcionando en base a principios no mercantiles[13]. En vez de la búsqueda de ganancias, los lazos de reciprocidad y redistribución movilizaban la energía humana, garantizando la producción y la circulación de bienes dentro de un grupo dado. Debido a que estos lazos eran a la vez sociales, políticos y económicos, el movimiento de bienes establecía relaciones de una manera inclusiva, borrando distinciones occidentales. El Estado Inca, a su vez, agregó un estrato a este sistema, extrayendo el excedente de las comunidades y retornándolo parcialmente bajo la forma de generosidad institucionalizada. Partiendo de este fundamento pre-contacto, los estudios acerca de la economía colonial temprana adoptan dos caminos diferentes. Los etnohistoriadores se centran en las relaciones de los pueblos nativos con el nuevo orden. Mientras que algunos sostienen que la conquista española perturbó severamente los patrones andinos tradicionales, con la economía de mercado jugando un rol principal (e.g., Wachtel 1971), otros sugieren que las comunidades políticas andinas se relacionaron exitosamente con el colonialismo español y, en particular, utilizaron las fuerzas del mercado a su favor (e.g., Stern 1982). Por otro lado, la obra de los historiadores sociales escruta los detalles de la sociedad de los colonizadores (e.g., Lockhart 1968). De sus estudios emerge la imagen de una compleja economía colonial española que giraba en torno a los encomenderos, conquistadores-emprendedores que no solo recababan el tributo sino que se involucraban en la acumulación de tierras, la producción y el comercio, realizando el producto y la fuerza laboral de sus indios; los últimos permanecían en los bordes de la imagen.

El problema que me gustaría abordar es que, independientemente de sus diferencias, ambos escenarios post-contacto asumen diferencias claras entre colonizadores y colonizados, reificando implícitamente a los españoles como actores orientados al mercado. Esto oscurece el hecho de que la lógica que guiaba las prácticas económicas de andinos y españoles eran diferentes en algunos

13 En particular en la sierra; existen obras discordantes (e.g., Hartmann 1971a, 1971b), pero siguen siendo marginales. En la costa norte del Perú, según Rostworowski (1989a), la economía estaba basada en el trabajo y el comercio especializados.

aspectos, pero similares en otros, y también el hecho de que los actos de estos últimos con frecuencia no se guiaban únicamente por la ganancia. Sugiero que no solo existían similitudes entre las partes, sino que los conquistadores imitaron activamente las prácticas nativas para desarrollar sus emprendimientos coloniales. Para restaurar su carácter distintivo y, por lo tanto, su pretensión de dominio, los conquistadores recurrieron a la exotización de las formas nativas de dar sentido y a forzar a los indios a paradojas circulares (catch-22). Una vez que se toma en consideración esta dinámica de poder, la imagen de la economía colonial temprana cambia, revelando que las tensiones que animaban el paisaje religioso no eran excepcionales.

En lo que sigue, le pido al lector tener en cuenta que las fuentes son escasas y fragmentarias[14]. La referencia más temprana a un mercado colonial (*tiangues*) en el Cusco habla de un intento español de afirmar y objetivar una supremacía elusiva. Si bien las relaciones durante el cerco de Manco Inca estuvieron lejos de implicar subordinación y los intercambios podían ser leídos como pagos por servicios, los conquistadores denominaron "tributo" al oro y la plata que los Incas les entregaban después de negociarlo en la plaza principal de la ciudad. Tal como la siguiente pieza de información señala, el cerco no fue un momento excepcional en el que la política sobredeterminó los mercados. A mediados de 1539 Paullo Inca, Hernando y Gonzalo Pizarro regresaron al cusco luego de derrotar al ejército Colla y al de Manco Inca en las provincias del Collasuyo, al sur de la ciudad. Varios veteranos del Perú informaron al procurador real haber visto caravanas de llamas entrando al Cusco cargadas de maíz, quinua y chuño, granos que Hernando había saqueado durante la campaña y que luego vendió en el mercado de la ciudad (AGI, P 90a, n 1, r.11, ff. 159, 363v, 404v). La maniobra enviaba a la vez un mensaje político —un castigo a aquellos grupos étnicos que habían desafiado la autoridad de los españoles— y creaba demanda: los indios de la región del Collasuyo, distante a varios días del Cusco, se vieron obligados a recomprar los granos en el mercado de la ciudad (ibíd., f. 363v).

El hecho de que las pocas transacciones mercantiles tempranas rastreables que involucraban a españoles y a gente nativa fueran tanto económicas como políticas, además de enfatizar la importancia de la circulación de mercancías por parte de Paullu y los señores étnicos mencionadas en el Capítulo 5, muestra que la aparición de mercados coloniales no fue un proceso en el que los pueblos andinos renunciaron a sus costumbres frente a una lógica totalmente ajena —los Incas también desdibujaban las distinciones entre ambos campos. De hecho, los españoles copiaron las costumbres nativas. Durante la campaña de 1539, además de los cereales mencionados, Hernando Pizarro saqueó cargas de coca y las vendió en los mercados cusqueños y en otros mercados cercanos (ibíd., ff. 363v, 437v,

14 Existen también registros notariales, pero con más frecuencia transmiten categorías bien definidas de interacción que reifican a formas legales españolas.

502v), donde no era simplemente un producto agrícola ni estaba en demanda solo entre indios. El carpintero español Pedro Román, "el buen viejo", declaró que "le davan dello en pago de hobras de su ofiçio de carpintería" en las casas de los conquistadores, tales como el arreglo de puertas o sillas (ibíd., f. 161). En otras palabras, siete años después de los sucesos de Cajamarca, la coca era aceptada como moneda entre los españoles. Esto revela tanto la política detrás de la posterior denominación de la coca como "moneda de los indios" que utilizaron los administradores españoles (Matienzo [1567] 1967: 164), una "piedra imán" (Glave 1989:88) que atraía (solo) a los indios a los mercados[15], como el parecido irónico entre partes supuestamente distintas: si, como se sabía desde el principio, los españoles comían su moneda, los indios hacían lo mismo con la suya.

Esta similitud cruzada es solo una expresión de un proceso más amplio de copiar y afirmar el carácter distintivo que caracterizó a las relaciones económicas coloniales tempranas. Los caudillos de la empresa colonial, los Pizarro, siguieron los pasos del Inca, y no por accidente. Debido al valor religioso y político que tenía la hoja de coca entre los pueblos andinos, los Incas le prestaban especial atención, e incluso trataron de monopolizar su producción y circulación[16]. En la zona del Cusco en particular, las poderosas panacas de los gobernantes Inca, Pachacuti Inca, Topa Inca Yupangui y el último emperador prehispánico, Huayna Cápac, desarrollaron y controlaron la mayoría de los sitios de producción de coca como propiedad personal (Villanueva Urteaga 1970; Rowe 1990; Julien 2000b). A su vez, gracias a su cuidadosa asignación de encomiendas, Pizarro y sus hermanos lograron el control de la mayor parte de estos sitios, e incluso copiaron las estructuras laborales y productivas incaicas (Julien 2000b)[17]. Lo mismo puede decirse de otras grandes empresas. La minería, que pronto se convirtió en el pilar de la economía peruana —y a partir de la explotación de Potosí, de gran parte del incipiente sistema-mundo— también implicó la imitación. Hacia 1539, los Pizarro fueron los primeros en explotar las minas incaicas de plata de Porco; al igual que en el caso anterior, Pizarro se asignó a sí mismo y a sus hermanos grandes mercedes de encomiendas cercanas para asegurarse la mano de obra (Varón Gabai 1996:271-359; Presta 1999), un copiar que sería copiado. A su vez, Vaca de Castro imitó a los Pizarro. Por un lado, envió a los indios de varias encomiendas que se encontraban vacantes tras la batalla de Chupas (16 de septiembre, 1542) a trabajar a las minas de oro que Huayna Cápac tenía en Carabaya (AGI, J. 467, cpo. 3, cuad. 3, cargo 6); también vendió en el mercado del Cusco maíz, chuño y coca producidos por los grupos vacantes, e

15 La coca aparece en las regulaciones de 1543 de Cristóbal Vaca de Castro sobre los tambos como un medio de pago aceptado de los españoles a los indios (1908:469).

16 En el prolongado debate académico sobre el monopolio Inca de producción de coca, incluso quienes niegan de forma acérrima el monopolio (e.g., Parkerson 1984), admiten que probablemente tuvo lugar en la zona del Cusco.

17 Pizarro se asignó a sí mismo una encomienda en el rico valle de Yucay, una posesión del último emperador, Huayna Cápac, solicitando tantos tributos como lo había hecho el Inca (ARC, Bet. 5, 1587, f. 86 IV).

impuso un monopolio de venta (ibíd., cpo. 1, f. 26v; cpo. 3, cuad. 2) —al igual que Hernando Pizarro lo había hecho en 1539 (AGI, P 90a, r. 1, n. 11, f. 135v)—.

El hecho de que para crear un "nuevo" orden económico los españoles se dedicaran a la imitación a gran escala planteó forzosamente la amenaza de la similitud. (Si son iguales no puede haber pretensión de ascendencia). Una de las soluciones de los españoles fue la de exotizar las prácticas nativas, reinstalando la distinción. El fundamento es epistémico. Bajo los Incas, el oro y la plata no tenían valor de cambio sino un alto valor religioso y político. Se consideraba que el oro y la plata crecían como manifestaciones del Sol y la Luna, respectivamente. El Sol y la Luna (y otros cuerpos celestes) eran huacas veneradas debido a la energía reproductiva que podían dar, y eran observados para elaborar complejos calendarios (Berthelot 1986; Silverblatt 1987; Zuidema 1982, 1983). Significativamente, los españoles del siglo XVI tenían los mismos metales en la más alta estima, de hecho veían estrechas relaciones entre ellos y los cuerpos celestes mencionados (el oro se encontraba en las tierras cálidas, más cerca del sol; la plata en las zonas frías, más cerca de la luna), y pensaban que los cuerpos celestes influían en las vidas de las gentes y los observaban para elaborar complejos calendarios. Uno puede observar cómo esta similitud fue puesta a prueba en un breve relato narrado por Pedro Pizarro ([1571] 1965:222). A principios de 1543, cuando el conquistador Martínez de Vegazo les pidió a los señores étnicos de su encomienda que le mostraran una rica mina del Sol/sol de la cual había tenido noticas, ellos se negaron, temerosos de que todos morirían y sus cosechas se secarían si lo hacían, tal como sus "hechiceros" les habían dicho[18]. Después de que Vegazo presionara a los curacas y les dijera "que no decían verdad sus hechiceros", los indios accedieron a regañadientes a mostrarle la mina. No obstante, cuando se preparaban para partir, la ira del Sol/sol, se puso de manifiesto en un eclipse, deteniendo la partida. Tuvo lugar entonces una nueva ronda de discusiones en la que Vegazo ensayó una lección de astronomía para aliviar la falta de entendimiento de los indios de los movimientos del Sol/sol. El viaje comenzó luego una vez más pero solo para ser definitivamente abortado por un terremoto; llegado ese punto, los señores declararon que aunque se les matara por esta razón, ellos no mostrarían la mina.

Además de descalificar las creencias nativas y considerar sus lógicas como evidentes, otra forma en que los cristianos trataron de restablecer su pretensión de dominio fue obligando a los indios a paradojas circulares. Como parte de un cambio político en la corte real que explicaré más adelante (véase la discusión de las Leyes Nuevas en la sección "Una revolución de uno"), a su retorno a España, el procurador del rey acusó al gobernador Vaca de Castro. El Cargo 6 fue el de enviar indios a trabajar en las minas de Carabaya, donde muchos murieron, y obtener ganancias de ello (AGI, J 467, cpo, 3, s/f). Mientras que Vaca sostuvo que los indios

18 Mariusz Ziółkowski (1985:159) ha fechado el evento.

trabajaban en las minas por su propia voluntad e incluso se beneficiaban de esto (ibíd., cpo. 2, s/f) —lo cual no era necesariamente era una mentira[19]—, los testigos del procurador real, planteando una paradoja circular, dijeron que en efecto los indios morían en las minas debido a la diferencia de clima (Carabaya estaba en una tierra cálida y húmeda, mientras que la mayoría de los mineros eran del Collao, zona seca y fría) y, sin embargo, admitían, "creen que no yrían de su voluntad los dichos yndios *porque son enemigos de trabajar*... y que si los yndios no son apremiados nunca... sirven" (loc. cit., mi énfasis).

Y, no obstante, establecer la ascendencia no era un camino de una sola vía; el mismo episodio podía desencadenar el miedo a no poder dar la talla. Apremiado por las quejas de los indios de las provincias del Collao de lo difícil que era ir a las minas, el provincial de los Dominicos fray Tomás de San Martín les dijo a los conquistadores congregados en misa en el Cusco "quel governador y los demás que tenýan yndios en las mynas se pusyesen en razón, porque los turcos no haçían lo que ellos hazían", imponiendo a los indios tantas obligaciones que no les quedaba tiempo para ocuparse de sus propios campos ni para oír la doctrina (AGI, J 467, cpo. 4, f. 130). Había, de hecho, otras cosas que los turcos no hacían. Hacia 1543, las actividades económicas provechosas incluían algunas cosas muy alejadas de aquellas que tienden a privilegiar los relatos actuales y los del siglo XVI. Otra fuente de ingresos de la cual Vaca de Castro trató de sacar provecho fue la adoración de los Incas a sus antiguos reyes. Celosamente guardados, sus cuerpos embalsamados jugaban un papel clave en las actividades cotidianas del aparato político-religioso imperial, y eran huacas de sus respectivas panacas. Fray Tomás de San Martín y fray Juan de Olías denunciaron que, vergonzosamente, el gobernador tenía bajo su control el cuerpo de Huayna Cápac, y tenía apostado a uno sus sirvientes para que recibiese el pago de los nobles incas que lo querían visitar (ibíd., ff. 133v, 139)[20].

Como cooptar la potencia de un rey

Por más sorprendente que sea, la comprensión del gobernador cristiano del valor transcultural de los cuerpos Incas no era original; había sido anticipado por Paullu Inca, quien, hacia 1540, supuestamente le había entregado a Luis de Morales, provisor del Cusco, el cuerpo embalsamado de Huayna Cápac. El clérigo estaba tan interesado en él como el gobernador, aunque tenía en mente un objetivo diferente: enterrarlo, como supuestamente hizo. Hubo más giros en la historia; en definitiva, el cuerpo fue enterrado dos veces para siempre, y descubierto en tres ocasiones,

19 La minería en el Perú colonial podía ser tanto rentable como peligrosa para los pueblos nativos, dependiendo de las condiciones locales y del periodo (véanse Bakewell 1984:3-60 y Stern 1982:81-89).

20 Un fraseo engañoso; mochar el cuerpo era más bien una obligación de las personas cercanas al emperador.

siempre como si fuera por primera vez[21]. Las marchas y contramarchas en torno al cuerpo de este Inca —el hecho de sea el mismo cuerpo a pesar de que no podía serlo, que fuera finalmente descubierto a pesar de que ya lo había sido, y que todos conocieran su importancia, aunque nadie estaba de acuerdo al respecto— encapsula bien, sugiero, el paisaje de poder más amplio: un activo contrapunto español-indígena de sucesivos actos de imitación y sucesivas declaraciones de origen. Lejos de ser algo bien definido, la forma en que funcionaba el Perú colonial se parecía —parafraseando a Foucault (1984:76-77)— a "un campo de enredados y confusos pergaminos", de significados "que se han tachado y copiado muchas veces", que conocía de "invasiones, luchas, saqueos, ocultamientos, tretas". A pesar de que los españoles tenían una ventaja que les permitía introducir al juego signos inapelables que los indios no podían ignorar, la moneda siempre podía ser dada vuelta. En particular, los reyes y sus cosmologías podían hacer posible otras imitaciones, en ocasiones para ventaja de los pueblos nativos; podían, por ejemplo, asegurar los derechos a la tierra.

Aunque en el largo plazo el resultado del colonialismo español en el Perú fue la concentración de las mejores tierras en manos de familias españolas ricas (los famosos estancieros), la historia del proceso es compleja y tortuosa, como muestran muchos estudios especializados. En parte, porque si bien los actos de transformación de los españoles les podían asegurar títulos sobre las tierras (lo que se suele considerar la práctica del derecho castellano), los actos no estaban exentos de la dinámica general de significados saqueados. La eficacia de los actos legales españoles descansaba en la potencia de su Grand Magus, su rey, potencia que los pueblos indígenas peruanos reconocieron como inevitable y aprendieron a co-optar.

Dada la complejidad del estudio de la tenencia de la tierra en los tiempos inca y colonial temprano, examinaré tan solo un fenómeno circunscrito —y con frecuencia pasado por alto— central durante la transición: la producción de efectos de realidad. La mejor manera de definir el problema es situarlo en relación a los estudios de la tierra y los hombres que la controlaban en términos del derecho vivo de la legislación española (Guevara Gil 1993), y en términos de los regímenes de tenencia trans-culturales (Ramírez 1996:42-86). Tal como muestran ambos enfoques, para establecer los derechos de propiedad todas las partes debían tener en cuenta los procedimientos legales españoles y maniobrar con éxito a través del desconocido terreno cultural de prácticas de tenencia de la tierra. Sin embargo, sugiero que el establecimiento de derechos de propiedad no se podía reducir a este par de esfuerzos, sino que dependía de uno previo: la producción de efectos de realidad. Por un lado, para que las "cosas" se convirtieran en "bienes" —es decir, en objetos de la ley— tiene que tener

21 La última vez fue en 1559; véase diferentes puntos de vista acerca del relato e información sobre el cuerpo de Huayna-Cápac en Lamana 1996; Guillén Guillén 1983; y Hampe 1982.

lugar una definición previa de su existencia, como 'cosas'. Por otro lado, las diferencias culturales importaban, pero en un tipo de terreno tan desordenado y heterogéneo de legitimidad política y de tenencia de la tierra como el del Cusco, la propiedad tenía menos que ver con cómo eran *realmente* las cosas que con la capacidad de definir la realidad, haciendo que las situaciones significaran una cosa u otra, se cristalizaran en una forma reconocible u otra. Por lo tanto, el objetivo de mi análisis no será establecer quién poseía una determinada parcela de tierra, sino dar luces de cómo se creaban *certezas* sobre derechos de propiedad —cómo "se producen efectos de verdad dentro de los discursos que no son ni verdaderos ni falsos" (Foucault 1980: 118).

A fin de discutir los casos es necesario presentar un breve esbozo de la tenencia de la tierra previa al contacto. Las tierras podían pertenecer a diferentes entidades: al Inca (que representaba al imperio), a Incas específicos y huacas de los Incas; a señores étnicos (en representación de todo un grupo), a determinados señores étnicos y huacas étnicas. Complica aún más esta taxonomía el hecho de que los incas a menudo reubicaban grupos de poblaciones (mitimaes) en territorios étnicos foráneos y les entregaban tierras para su sustento y en ocasiones tierras que tenían que trabajar para el imperio[22]. Como resultado, los grupos étnicos afectados a menudo perdían el acceso a algunas de sus tierras agrícolas. Así mismo, además de los mitimaes, grupos temporales (mitayos) trabajaban las tierras para los Incas, en ocasiones lejos de sus lugares de origen. Por último, grandes grupos étnicos tenían sus propios mitimaes y mitayos. Estas variaciones, junto con la práctica política de la territorialidad discontinua, dieron lugar a un paisaje de recursos humanos y naturales tipo mosaico.

La cuestión también es compleja porque la propia noción de propiedad objetiva una realidad fluida; no existía propiedad en un sentido occidental. Estaba en juego quién se beneficiaba de lo que se producía en una parcela determinada. Por ejemplo, las tierras comunales trabajadas para el Inca para pagar el tributo podían ser denominadas "tierras del Inca", y era probable que lo fueran desde el punto de vista de los Incas, ya que el Inca afirmaba que las tierras de un grupo conquistado eran suyas, y gentilmente las devolvía en su mayor parte. Sin embargo, desde el punto de vista de la comunidad, sus antepasados las habían convertido en tierras productivas, y el Inca tan solo estaba recibiendo sus productos. Este desacuerdo era irrelevante en la práctica dado que no era un problema quién poseía un pedazo de tierra: en la medida que la tierra no podía ser vendida en un mercado, lo que importaba era cómo se asignaban sus productos — lo cual se definía en términos políticos. La tierra, el trabajo y la autoridad política estaban, por lo tanto, inextricablemente unidos.

22 Este último es el caso cuando la tarea de los mitimaes fue la producción agrícola. Podían tener otros deberes, tales como la vigilancia de las fronteras imperiales, el cuidado de las tierras reales, disolver las lealtades locales, y así por el estilo (véanse Murra 1978; Rowe 1982; M. La Lone y D La Lone 1987; y Salomon 1987).

¿Qué entendieron los españoles de este complejo terreno y qué hicieron? Poco, se suele decir, y solo complicaron las cosas. Por ejemplo, al otorgar los títulos de encomiendas Pizarro separó a los mitimaes étnicos de sus curacas disminuyendo de manera efectiva el acceso de los grupos a recursos en nichos ecológicos distantes y debilitando la autoridad de sus señores naturales[23]. Sugiero, sin embargo, que no hubo falta de comprensión: Pizarro sabía lo que estaba haciendo. Las razones por las que lo hizo, y sus medios para hacerlo, dan cuenta de un primer momento de construcción de realidad, un momento en el que necesitó objetivar seres y relaciones, convirtiéndolos en cosas aprehensibles.

El 26 de marzo de 1534, ante la difícil situación de conceder encomiendas para detener a Pedro de Alvarado y al mismo tiempo ocultarle a Manco Inca su plan de conquista (véase Capítulo 3), Pizarro dictó en el Cusco sus primeras ordenanzas. En el punto 5, considerando el hecho de que los indios pasaban parte del año lejos de sus tierras, buscando evitar conflictos entre los conquistadores, Pizarro ordenó "que tomándoles la voz del depósito en aquella parte sirvan allý e no se puedan tornar a mudar e volver donde solían residir" (PML, MA 155, f. 180v). Es decir, como si de un embrujo se tratase, el principal conquistador le dio un poder mágico a la palabra; seres y relaciones iban siendo transformados conforme las noticias de una determinada encomienda llegaban a oídos de aquellos definidos como sus objetos. Este momento cero del orden colonial intentó borrar de golpe las complejidades del paisaje indígena, haciendo efectivos los títulos de las encomienda —los conquistadores/encomenderos comenzarían a pelearse entre ellos si los indios no se quedaban quietos. Aunque tenía como objetivo marcar a la gente, la palabra sin duda afectaría a la tierra: si se quedaban inmóviles donde estaban, las reivindicaciones de tierras comenzarían a superponerse y colisionar, dado que a muchos grupos les llegaría la noticia estando fuera de sus propias tierras.

Un año más tarde, una nueva ordenanza de Pizarro cambió las reglas. Ordenó que los "mitimaes" debían servir al español que los tenía en su título de encomienda, pero si ellos continuaban pagándole tributo a su curaca de origen, entonces debían servir al español que tenía a ese curaca (F. Pizarro [1535] 1986:153). Esta excepción hizo que el estatus de los mitimaes dependiera no de un título arbitrario-aunque-definitivo, sino de relaciones reales. Esto abrió la puerta a conflictos de todo tipo. Dado que ningún encomendero quería perder tributarios, acciones legales tenaces fueron comunes[24]. Mientras tanto, los actores nativos también aprovecharon el brumoso panorama. Con acciones en-

23 La tenencia de la tierra y el poder étnico se convirtieron en tópicos de un debate acalorado entre los españoles en las décadas de 1550, 1560 y 1570, debate que Carlos Assadourian ha estudiado ampliamente (1994: 92-279).

24 Véase, por ejemplo, el caso de los Carumbas, mitimaes Lupaca en Arequipa sobre cuyas posesiones lucharon durante años Martínez de Vegazo, Gómez de Tordoya y Hernando de Silva (Trelles Aréstegui 1991).

cubiertas por el permanente estado de guerra, señores nativos, ya fuera por su cuenta o aliados con sus encomenderos, buscaron mejorar su situación; intentaron recuperar tierras donde se habían asentado mitimaes y expulsarlos, o sumar mitimaes a sus súbditos, y/o mantener el control de sus mitimaes y de las tierras que explotaban en otros lugares[25].

Estas y otras maniobras dieron lugar a tensas configuraciones de las fronteras étnicas y de los estatus y, en consecuencia, de la tenencia de la tierra. Si bien la información sobre la zona del Cusco para el periodo considerado es escasa, aún así se pueden vislumbrar situaciones turbias cuya aclaración requirió de la supremacía para definir lo que las cosas eran. La pregunta que planteo a continuación es: dado que los españoles solo consideraban mágicas sus propias palabras, ¿cómo fue que los actores nativos sustentaron reclamos por tierras en un espacio donde la conquista funcionaba sobre una capa previa de intervenciones radicales (las incaicas)? Sugiero que se hizo por mimetismo, llevando la cosmología cristiana a sus extremos lógicos. En esencia, fue una elaboración de las ideas del primer obispo del Cusco (véase el Capítulo 5), la cual había involucrado, a su vez, una reapropiación de formas incaicas. La maniobra efectivamente dio vuelta la moneda.

En 1556, don Felipe Caritopa presentó una denuncia ante el corregidor del Cusco (LL, Caritopa, s / f): yanaconas de Francisco Altamirano habían saqueado sus tierras de maíz denominadas Chuquimaturi, situadas cerca de Cayaocache, en el valle del Cusco. Después de una rápida investigación, el corregidor emitió una orden de amparo a favor de don Felipe y pidió a las partes que probaran sus demandas. Mientras que Altamirano no pudo sustentar un caso sólido, Caritopa sí lo hizo; sus argumentos sacaron a la luz diferentes lógicas. Para empezar, la tierra era propiedad colectiva de varios nobles incas, quienes lograron conseguir más tierra acreditada que la que originalmente estaba en juego. En la ejecución de la acción de amparo don Joan Paucarguaman, Auca Mycho, don Joan Vscamayta y Caritopa tomaron posesión, en sus nombres y los de otros orejones, de las tierras, las casetas ubicadas en ellas y las casas en el poblado de Cayaocache.

En la probanza presentada por los orejones nociones españolas e incaicas se intrincaron. En la pregunta 2 los incas declararon que habían ocupado las tierras y casas durante "diez, veinte, treinta, cuarenta años y más". El objetivo era establecer derechos de propiedad mediante la posesión permanente, de acuerdo con los términos españoles (Guevara Gil 1993:170) y era legalmente suficiente[26]. Sin embargo, en la pregunta 3 preguntaron si, además de haber ocupado el poblado

25 Véanse los ejemplos de los Chaclla y los Canta cercanos a Lima (Rostworowski 1988); en Cajamarca y Chimbo tuvieron lugar conflictos más complejos (Espinoza Soriano 1969-1970, 1976-1977 y 1983-1985).

26 Si bien de acuerdo a la legislación española quién trabajó un pedazo de tierra y por cuánto tiempo no determinaban la propiedad (los posesionarios no eran propietarios), hubo una excepción que en las colonias se convirtió en una regla: el uso continuo de la tierra podía dar lugar a derechos de propiedad si después de treinta años nadie decía haber sido objeto de daño por ello (*sin perjuicio*).

y las parcelas de esa manera, "dio el dicho pueblo de Cayocache a los dichos orejones Ynga Yupangui, señor que fue deste reyno", y si bajo ese título las habían tenido. Ynga Yupangui, también llamado Pachacuti, el noveno en la relación de Incas soberanos que los estudiosos emplean con más frecuencia, es conocido por haber hecho un reordenamiento importante del valle del Cusco. Qué era exactamente lo que Pachacuti entregó, a quién, y en qué medida era importante no podía ser claro; dependía de la forma en que se entendía la tenencia de la tierra en el valle (los Incas no habían sido sus habitantes originarios), y de la manera en que se definía a los Incas y a las panacas —ya sea como verdaderos reyes, jefes de linajes reales, o, como sugieren los estudiosos estructuralistas, como jefes ficticios de las unidades sociales de un complejo sistema rotacional[27]. Sin embargo, los orejones apelaron al regalo de Pachacuti como título, y para despejar potenciales dudas copiaron categorías españolas. En la pregunta 6 afirmaron que aproximadamente veintidós años atrás Pizarro, "confirmando la merçed quel dicho Ynga Yupangui hizo a los dichos orejones, ...dio el dicho pueblo a los dichos yndios orejones para en que bibiesen y tuuiesen sus casas".

En otras palabras, dos mitos, uno Inca y el otro español, convergieron para producir títulos de tierras. Los orejones rápidamente fusionaron formas españolas e Incas, moldeando derechos prehispánicos probablemente discutibles en una forma reconocible e incuestionable: la merced. Al hacer esto, ellos (al igual que Valverde en 1539) llevaron la cosmología de la Corona a su fin lógico: dado que el marco legal español establecía que el rey era el sucesor de la soberanía de los señores naturales, él —o su más alto representante— debía confirmar los actos legales de sus predecesores. (Otro ejemplo del hecho de que la fuerza de la afirmación de la Corona de supremacía semiótica radicaba en su debilidad). El caso también revela tanto intercambios políticos tempranos entre Pizarro e Incas como la comprensión y apropiación de estos últimos de la potencia que los españoles atribuían a sus actos de gobierno[28]. Reconociendo que Pizarro poseía la varita mágica que podía (re)definir cómo eran las cosas y las relaciones entre ellas, los orejones le pidieron que los tocara con ella. A su vez, los nobles Incas cuidaron del mago y sus parientes. Entre los pocos cambios de lado durante el cerco de Manco Inca que pueden ser identificados estuvo don Felipe Caritopa; en un momento de suma escasez, llevó al Cusco un gran rebaño (*Discurso...* [1542-1608?] 1892:37).

El ejemplo indica que a pesar de su situación de desventaja en el juego de producir significados los pueblos nativos podían tener éxito al fundamentar demandas sobre tierras. No estoy sosteniendo que las propiedades españolas no usurparon tierras nativas —lo hicieron— o que los platos de la balanza estaban

27 Véanse las opiniones divergentes sobre la organización real Inca y la consecuente organización de valle del Cusco en Pierre Duviols 1980; Julien 1998b, 2000; Pärssinnen 1992; Rostworowski 2001; Rowe 1945, 1979, 1985, 1995, 1997; Sherbondy 1986, 1987, 1993, 1996; y Zuidema 1964, 1990, 1997.

28 Esto también trastorna, una vez más, los relatos de los cronistas españoles acerca de la auto-sostenibilidad de los conquistadores.

equilibrados; al mismo tiempo, encuentro que es importante evitar reinscribir el relato mistificador de indios impotentes haciendo frente a colonizadores todopoderosos, lo cual en última instancia confirma taxonomías demasiado familiares. Sugiero que fue precisamente debido a que la empresa colonial española no era ni tan poderosa ni tan coherente como para evitar que los indígenas dieran vuelta la moneda que a los españoles a menudo les fue *necesario* recurrir a las asimetrías de poder entre las partes (i.e., acceso a recursos legales, conexiones políticas, presiones económicas, racismo institucionalizado, etc.) con el fin de imponerse.

Tampoco fue el caso de que solo la nobleza indígena pudo ser exitosa al luchar por tierras con los españoles. Aunque con mucho menor detalle que los juicios, los registros notariales del Cusco están llenos de gente nativa común, incas y no incas, que comercializaban terrenos en el valle del Cusco y áreas circundantes[29]. Y no solo les vendían tierras a los españoles, sino que también se las compraban, además de comprarlas y venderlas entre sí, en muchas ocasiones incluyendo lucrativos sitios de producción de coca. Más aún, la tierra también circuló en una "esfera incaica" (Lamana 1997b) inmune a la mercantilización que escapaba al radar de los españoles. Por ejemplo, doña Catalina Tocto Vssica declaró en 1560 que ella había recibido tierras de su marido, Paullu Inca, las cuales "no le dexo declarado en su testamento, porque como negoçio hecho entro yndios e no tener costumbre de hazer escrituras de lo que pasa entre ellos, no lo hizo" (en: Heffernan 1996:206).

Una revolución de uno

El estado heterogéneo de la cultura y la sociedad del Perú de mediados de 1540 reflejaba las limitaciones y contradicciones que habitan los proyectos coloniales de los españoles y las formas creativas de los pueblos nativos de relacionarse con ellos; de ningún modo expresó una voluntad de poder débil entre los conquistadores. De hecho, las vueltas a la moneda que acabo de examinar se desarrollaron en un contexto social en el que los impulsos hegemónicos de los conquistadores defendían con uñas y dientes las jerarquías sociales, restringiendo activamente lo que los indios podían hacer o decir. Este tenso *status quo* se vio desequilibrado con el arribo del sucesor de Vaca de Castro, el virrey Blasco Núñez Vela. Como es sabido, el intento de Vela de hacer cumplir el proyecto absolutista en el Perú provocó cuatro años de lucha entre los españoles. Aunque, tal como los estudiosos han resaltado, las divergencias entre los proyectos políticos de los conquistadores y la Corona estuvieron en el centro de la controversia, sugiero que esta también expresó un giro importante en las relaciones coloniales entre españoles e indios. Además de amenazar con despojar de sus encomiendas a muchos actores

29 No analizo estos registros aquí porque solo han sobrevivido los registros escritos a partir de 1560.

claves, el primer virrey del Perú articuló discursivamente y legitimó públicamente algunos de los desafíos de los pueblos nativos a las pretensiones de dominio de sus compatriotas, alterando el inestable *status quo*.

La experiencia colonial tomó por sorpresa a la naciente España. Al construir un poder central y un sistema colonial simultáneamente, la Corona enfrentó al mismo tiempo numerosos desafíos internos y externos, políticos, jurídicos y morales. En las Indias, conforme la temprana experiencia colonial maduraba, la pregunta fue cómo asegurar la supervivencia y conversión de las poblaciones nativas (tributarios) dado que, para empezar, solo las compañías conquistadoras podían colocar bajo su control a esas poblaciones (Pietschmann 1989). En el Perú, en los años en cuestión, el orden real tuvo pocos medios de control directo. Como hemos visto muchas veces, la Corona estuvo presente sobre todo a través de su pretensión de supremacía semiótica —es decir, a través de su pretensión de ofrecer discursivamente las únicas formas que podrían hacer que el encuentro colonial se cristalizara en formas convenientes—, la que resultó ser eficaz solo cuando fue localmente invitada. Además, el constante estado de guerra ayudó al proyecto político de los Pizarro, que desde el principio había sido adoptado por los pocos funcionarios reales[30]. En este entorno, la Corona trató de reclutar a los clérigos para su proyecto colonial de construcción del poder, pero con un éxito limitado. Luego de la probanza de 1535-1536 de Berlanga (véase Capítulo 3), la Corona introdujo a Valverde como su agente, y a su regreso al Perú le asignó una serie de tareas como primer obispo del Cusco (Instrucción 1536). Los primeros pasos del obispo lo mostraron como el hombre adecuado, pero pronto la situación cambió. Las denuncias sobre el propio proyecto político de Valverde como perjudicial para la autoridad real (e.g. La Gama [1539] 1865:146) llevó a que la Corona lo apoyara solo en lo referido a su labor como defensor de los indios, nunca un paso más allá (e.g. AGI, P 185, r. 20, pza. 1). Valverde pronto se colocó del lado de Pizarro, quién favoreció sus numerosos negocios, cuidó del éxito de su séquito (Hampe 1981), e incluso le concedió una encomienda (en Julien 1998b: 88).

El *statu quo* político no cambió con el primer gobernador del Perú que no formó parte de la conquista, Cristóbal Vaca de Castro. Para explicar las razones, tengo que complicar un tanto la imagen de la Corona que he venido utilizando como atajo. Durante estos años, Carlos V pasó la mayor parte de su tiempo fuera de España, luchando contra los infieles en el Mediterráneo y contra los herejes en Flandes. El control real de los asuntos coloniales estaba en manos del Consejo de Indias. Pizarro tenía aliados incondicionales en este órgano colegiado, entre ellos Francisco de los Cobos, secretario del rey, y fray García de Loaysa, su presidente. Ellos protegían los intereses de Pizarro y él les reciprocaba[31]. Vaca de Castro era

30 Para un estudio de los Pizarro, véase Varón Gabai 1996.

31 Por ejemplo, Pizarro cuidó de recoger la concesión real del 1 por ciento de todo el oro y plata fundidos en el Perú otorgada a Cobos (Hampe 1983), y le otorgó buenas encomiendas al hermano de Loaysa, el obispo de Lima (A. Acosta 1996).

otro de los activos hilanderos de esta red de intereses y favores, no alguien ajeno a la misma y leal solo a su rey[32].

Si bien el equilibrio político en el Perú se mantuvo estable durante el periodo en que Vaca fue gobernador, la situación en el Consejo no fue similar. Impulsado por el cabildeo del así llamado "partido de los indios" y la presión del Consejo de Castilla, Carlos V en persona propició una visita del Consejo y una junta principal que examinó el gobierno de las Indias (Shäfer 1935:61-67; Pérez de Tudela 1958). El resultado principal fue las Leyes Nuevas de noviembre de 1542 (Muro Orejón 1959). Sus objetivos eran exigir que se cumpliera la libertad de los indios (Capítulos 3, 20-25, 31) y revolucionar la forma en que funcionaban las colonias. Se establecerían autoridades locales reales (corregidores) para supervisar los consejos de las ciudades (Cap. 32), un Tribunal Superior (Real Audiencia) por encima de ellos, y un virrey (Cap. 10). El régimen de la encomienda llegaría a su fin. Los títulos no debían pasar a una segunda generación, sino que revertirían a la Corona (Cap. 30). Además, las encomiendas de aquellos que habían abusado de indios, de los culpables en las guerras entre Pizarro y Almagro (Cap. 29), de todos los funcionarios reales, y de los monasterios y clérigos (Cap. 26), también revertirían a la Corona. Para completar el cambio, los hombres de mérito, o sus descendientes, serían preferidos como funcionarios reales (Cap. 32). Como parte del fortalecimiento más amplio del poder real, 1542 fue, o se pretendió que fuera, un punto de inflexión fundacional del proyecto absolutista en las colonias[33].

El elegido para hacer cumplir esta revolución desde arriba en el Perú fue Blasco Núñez Vela, que mostró ser un absolutista *avant la lettre*, solo que sin medios absolutistas. Llegó a Lima en mayo de 1544, y después de un prolongado conflicto político fue derrotado y asesinado por Gonzalo Pizarro en enero de 1546, en la batalla de Añaquito. Gonzalo gobernó un Perú inestable hasta que él también fue derrotado en abril de 1548 en la batalla de Jaquijahuana por el nuevo enviado de la Corona, Pedro de la Gasca, y poco después fue ejecutado. Los estudios sobre el conflicto a menudo se centran únicamente en los españoles, específicamente en la suerte de las encomiendas y en la compleja trama militar y político-jurídica (e.g. Loredo 1941, 1958; Pérez de Tudela 1963; Lohmann Villena 1977). Mostrando una comprensión similar del conflicto, estudios de la conquista de los incas a menudo dan un salto a las negociaciones de La Gasca con el estado neo-inca de Vilcabamba tras la derrota de Gonzalo, sosteniendo a veces que el conflicto entre los españoles no tuvo efecto alguno en las relaciones entre estos últimos y los indios (Hemming 1993:259), lo cual es cuestionable.

32 Comisionado, entre otras cosas, para hacer justicia tras las quejas de los almagristas (véase las "Instrucciones" en Lewis Hanke 1978:1:20-36), Vaca, en efecto, era hombre de Loaysa, tal como muestra su correspondencia privada (Loaysa [1540] 1884a, [1540] 1884b).

33 Un proceso en ningún momento libre de contradicciones y complejas tensiones políticas y jurídicas (véanse Ramos 1970; y Pietschmann 1987).

Dejando de lado el hecho de que las guerras entre españoles supusieron una enorme carga para las poblaciones indígenas, cuyos alimentos y mano de obra fueron saqueados en repetidas ocasiones por todos los ejércitos en movimiento, sugiero que este conflicto tuvo un efecto sobre las poblaciones nativas porque las batallas no fueron para definir qué persona estaba en el control, sino qué proyecto político prevalecería. Estaban en juego las fuentes de legitimidad a las cuales podían apelar los actores nativos y, por lo tanto, su propio estatus. Y esto no debido a las encomiendas, sino porque, para decirlo en términos que he planteado antes, Vela amenazaba abiertamente las pulsaciones hegemónicas de los conquistadores, desestabilizando el normal colonial —la serie de hábitos cotidianos, las configuraciones de lo que se suele hacer, sin pensar, que ratificaban los estatus y las relaciones entre las personas, y entre las personas y los objetos. En particular, las palabras y actos públicos del virrey legitimaron los retos que los pueblos nativos le planteaban al dominio de los conquistadores —podían llevarse a cabo en espacios públicos sin temor a represalias, dado que estaban respaldados por el sello real.

La campaña y la gobernación de Gonzalo Pizarro no fueron asuntos triviales. Estuvieron rodeadas por la producción de una gran cantidad de documentos —cartas, memoriales, declaraciones, cartas de poder legales, etc.— que dan testimonio de su vasto alcance y fundamentos jurídicos. Para justificar las acciones en contra de Vela en particular, muchos actores principales produjeron probanzas, algunas de las cuales han perdurado. Su estructura es similar: retratan a Vela como un agente del caos, abusivo y perverso, y —por lo tanto— quienes se oponen a él, como buenos servidores del rey, personas sensatas que solo trataban de apagar los incendios. Aunque la mayoría de las preguntas se refieren solo a los españoles, algunas se refieren, directa o indirectamente, a los indios, y permiten dar una mirada a los momentos cotidianos del incendio.

La probanza más temprana fue hecha en septiembre de 1544 por la Real Audiencia de Lima. Sus magistrados habían acabado de apresar y enviar a Vela de vuelta a España y, un mes más tarde, cediendo a la creciente presión tendrían que nombrar como gobernador del Perú a Gonzalo Pizarro. De las 59 preguntas, las pocas que involucraron a indios hacían visible una vez más el normal colonial, así como la manera en la que las acciones del virrey lo saboteaban. La pregunta 7 indagó si era cierto que, durante su arribo, en su camino por tierra hacia el sur desde Trujillo a Lima, Vela vació todos los tambos, echó a los indios que los atendían, y les ordenó no entregar suministros a los viajeros "como lo acostumbraban e acostumbraron... de tiempo ynmemorial" (AGI, P 186, r. 11, s / f.). Esto es, Vela alteró la forma en la que fueron y habían sido las cosas, el orden habitual de las cosas. La pregunta 8 prosiguió; introduciendo los otros dos elementos centrales del normal colonial —la razón necesaria y práctica– preguntó si, como resultado, quienes estaban viajando no tuvieron ni alimentos ni suministros de ningún tipo, y sufrieron "grandes trabaxos denfermedad e ambres e

necesidad", e "yban robando e rrancheando los yndios de la comarca", causando mucho daño y muchas muertes.

El orden causal es revelador: los viajeros españoles no tenían comida, *por lo tanto* tenían que robarles a los indios —y matar a algunos, presumiblemente porque se resistían al robo. No queda claro todavía qué fue exactamente lo que Vela ordenó, y por qué los viajeros españoles no pudieron abastecerse, pero pronto se aclara. La pregunta 12 indaga si "dicho visorey mandó que se pagase en oro a los yndios la comida que solían dar de gracia de tiempo ynmemorial" por lo que "se escandalizaron e alborotaron todos los españoles questán en la tierra". Es evidente que el problema que causó el virrey no fue que no se dispusiera de suministros, sino que los indios tuvieran que recibir un pago por alimentar y servir a los españoles –idea que tanto los conquistadores como los magistrados encontraban indignante. En otras palabras, impulsando los consecuentes rancheos existió una necesidad, tal como implica la pregunta, si bien no una relacionada con el hambre; era la necesidad de restablecer las comprensiones profundamente encarnadas de la jerarquía y la humillación.

La pregunta 12 cerró su argumento con una exotización. Indagó si, además del hecho de que los indios nunca habían sido pagados, darles oro era un derroche, "porque lo quentra en su poder nunca sale dél, e lo guardan para enterrallo consigo quando mueren o para otros ritos e ceremonias que fazen, e no tienen en qué lo gastar por andar desnudos y descalzos" (loc. cit.). Es decir, no solo era impensable tener que pagar a un indio por suministros o servicios, sino que de ser el caso, entregar oro era absolutamente absurdo, dado que los indios eran seres irracionales, no tenían necesidad del metal, y tan solo lo enterrarían. La maniobra exotizadora comprende el alienamiento y la generalización de prácticas nativas. Los pueblos andinos hacían uso de objetos de oro y plata para honrar a sus (acaudalados) muertos y para sepultarlos con toda parafernalia, pero la tumba de ningún rey, señor o clérigo español de alto rango era pobre. Y al igual que los españoles, los pueblos andinos usaron el oro y la plata para otros fines. Sugiero que es precisamente la amenaza que la similitud le planteaba al dominio, en particular en un contexto tan volátil, lo que los españoles resentían y exigió la exotización. El caso era particularmente difícil debido a que revertir la dirección en la que los metales fluían también revertía los signos, positivos y negativos, de la disputada oposición indios/españoles; por lo tanto, ponía en cuestión cosas que se daban por sentadas —que las prácticas y creencias Indias eran tontas y particulares, mientras que las de los españoles eran racionales y auto-evidentes, es decir, universales.

El hecho de que tales preguntas fueran realizadas por los magistrados de la Real Audiencia en un texto legal muestra cuán profundamente encarnadas estaban las pulsaciones hegemónicas de los españoles, y explica la naturaleza del "escándalo" de Vela. Los testigos coincidieron sin variación, y en ciertos casos añadieron matices que trajeron a un primer plano el subproducto más conflictivo de la cos-

mología real —la libertad de los indios. El contador real Agustín de Zárate declaró que vio a Vela echando a indios de los tambos "so color de ponerlos en libertad", después de lo cual se negaban a dar cualquier cosa sin pago en oro o plata. Los soldados estaban furiosos con el virrey, y Zárate, al momento de pagar, vio que los indios "tenían su peso como canbiadores, y estavan tan ladino[s] en el valor de las pesas como vn canbio de Medina del Canpo" (loc. cit.). Al igual que en los ejemplos anteriores del normal colonial, las contradicciones lo fortalecían, porque posibilitaban la formulación de paradojas circulares: la proximidad —los indios se parecían de hecho a los comerciantes españoles—iba de la mano con la orientalización[34].

Vela también echó por tierra el orden de las cosas de sus compatriotas de formas más directas. Ordenó que los españoles fueran castigados si robaban algo a los indios, cosa que Rodrigo Núñez de Prado confesó "hera vna cosa de mucho escándalo y alboroto" que "no se podía sufrir". El sufrimiento nos permite cerrar el círculo: frente a la exigencia de que los indios fueran considerados como seres iguales, el capitán Pedro de Vergara declaró que "los yndios son... malos de su natural" (se niegan a dar sin que se les pague), y añadió respecto a los españoles "que antes se dexarían morir que sufrirlo" (loc. cit.); es decir, las creencias y sentimientos no eran tan diferentes: si los indios preferían morir antes que mostrar la mina del Sol a los españoles, los españoles preferían morir antes que darle oro a los indios.

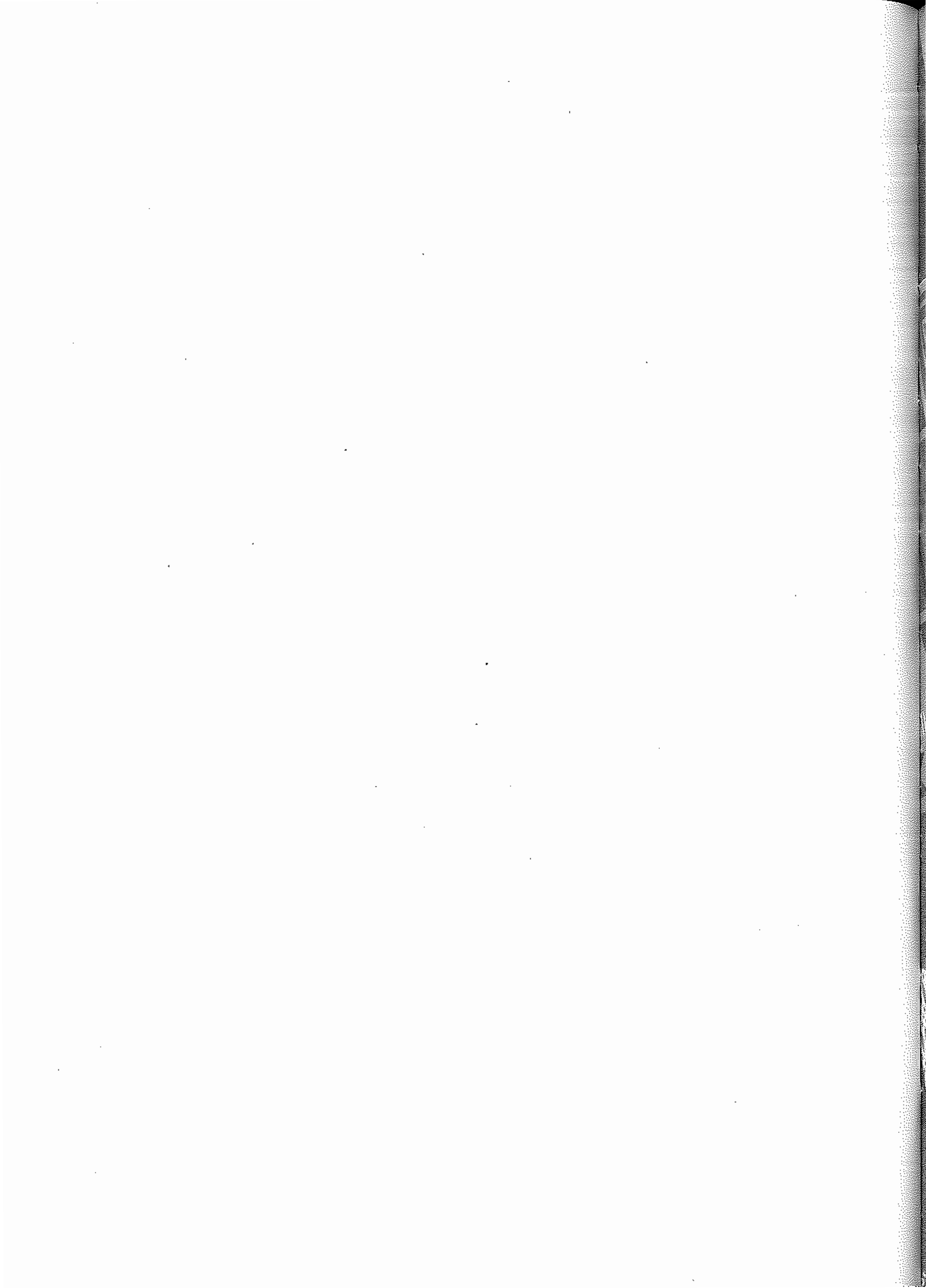
Las semejanzas no terminaban ahí. El intento del virrey de hacer que los indios fueran vasallos libres iba de la mano con el fortalecimiento de la autoridad real, un intento que, a los ojos de muchos, tenía que ser alimentado por los mayores enemigos de los cristianos: el diablo y los turcos. En septiembre de 1546, siete meses después de la derrota final y la muerte de Vela en la batalla de Añaquito, el Concejo de Lima realizó una probanza. En ella, el superior de los dominicos, fray Domingo de Santo Tomás, declaró que Vela entendía el reclamo de Gonzalo Pizarro acerca de las encomiendas, y le había dicho que era "el diablo que a engañado a Su Magestad, ynponiéndole que haga en estos reynos lo quel Gran Turco haze en los suyos, ques no querer que aya señores de vasallo syno pagar los corregimyentos y justicias" (AGI, P 186, r. 13, s. f.). Aunque no eran revolucionarios como los hombres de las comunidades de Castilla, quienes lucharon abiertamente en 1519-1521 contra el mismo rey en un intento por definir como debía ser un orden moderno (Maravall 1994), los españoles del Perú colonial temprano tuvieron una clara conciencia de lo que era el absolutismo —la pérdida de sus derechos y estatus adquiridos— y lo percibían como inspirado por las fuerzas de la oscuridad. La estrategia favorita del Diablo, inducir a la gente a hacer cosas absurdas (MacCormack 1991), había logrado éxito incluso con el muy cristiano Carlos V.

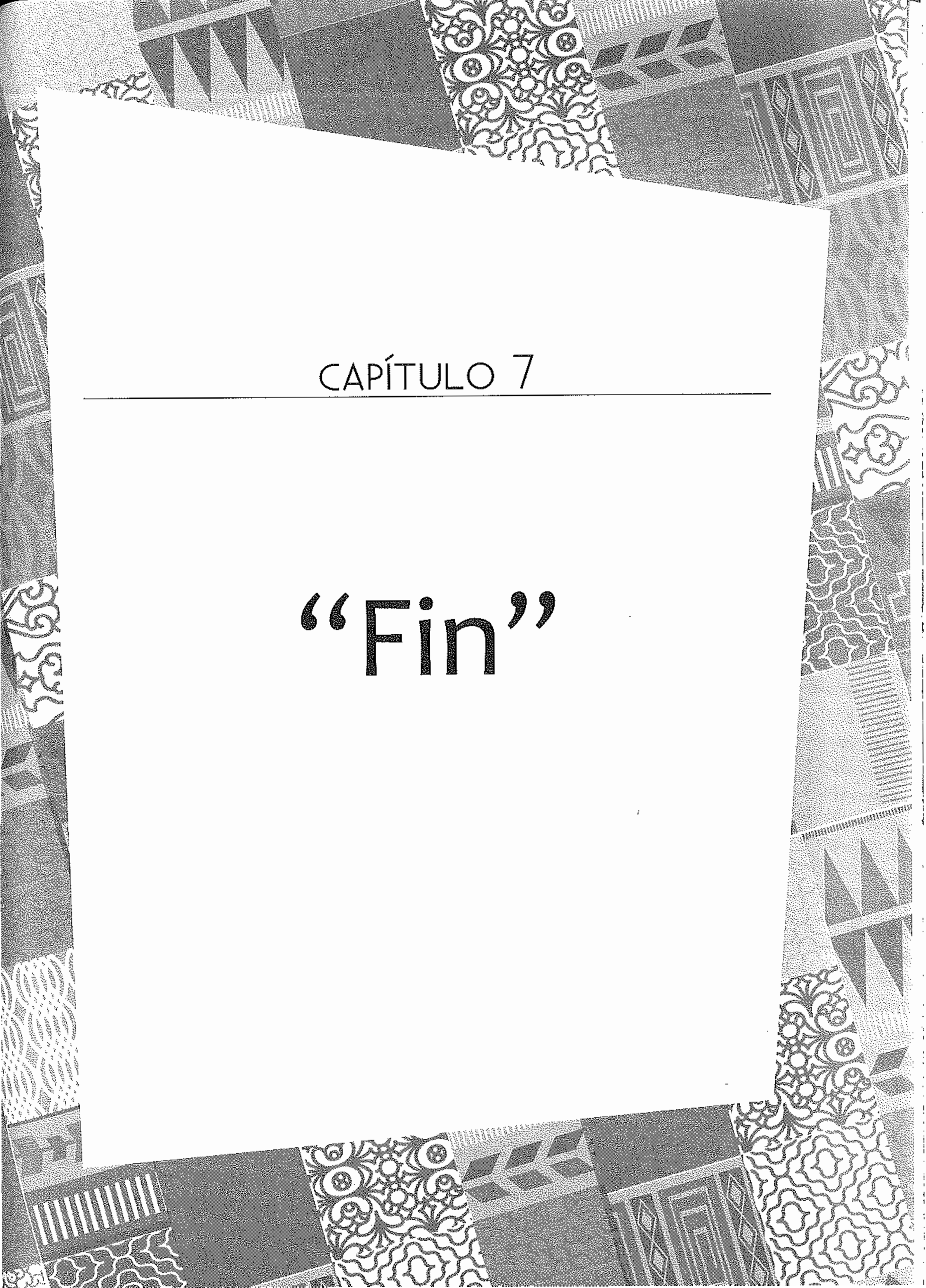
34 El intercambio involucró una ironía explícita, aunque no mencionada: las balanzas y pesos fueron, probablemente, las que los encomenderos les dieron a sus indios de la costa norte para que les pagaran tributos a *ellos*, ya que no se utilizaban en los mercados nativos. (Véase en Hartmann 1971 el uso de pesos en el pago de tributos en el norte del imperio en la *Visita hecha* ... [1540] 1975, así como los mecanismos indígenas de intercambio en los mercados locales).

Estas instantáneas de mediados de los años 1540 del normal colonial —como las de cargar indios y ranchear desde los tiempos de la guerra de Manco Inca— podrían reafirmar la impresión de un control español absoluto. Sin embargo, en un segundo vistazo los pasajes dejan claro que Vela les creó serios problemas a los españoles en el Perú tan solo porque los pueblos nativos estaban listos para sacar ventaja de las opciones que él legitimó. Consecuente con el hecho de que, como acabamos de ver, las interpretaciones eran plurales y el dominio estaba en disputa, esto revela que los conquistadores necesitaban exigir y vigilar una ascendencia que no poseían. Como de costumbre, su repertorio incluyó esfuerzos de restablecer la distinción a través de la exotización de las prácticas y creencias indígenas, y obligar a los pueblos nativos del Perú a entrar en paradojas circulares.

La particularidad de los conflictos y guerras desencadenados por el proyecto absolutista en las Indias es que posibilitó un nuevo tipo de desafío a la voluntad de dominio de los conquistadores: los señores nativos podían apropiarse de dos de los fetiches más ubicuos de los conquistadores —el servicio al rey y a dios— como un medio para legitimar sus proyectos políticos y sus personas. Y, dadas las dudosas lealtades de la mayoría de los conquistadores, el resultado fue en el mejor de los casos un empañamiento de los méritos, y en el peor de los casos, una inversión de roles. Considérense, por ejemplo, estas imágenes. Después de su llegada a la costa norte del Perú, Vela siguió su camino por tierra hacia el sur; durante el largo viaje, el primer virrey que puso un pie en el Perú fue escoltado y elogiado no por los conquistadores más eminentes, sino por un gran número de señores nativos, quienes realizaron junto con él todo el camino hasta Lima; en contraste, los conquistadores resintieron la llegada del virrey y le permitieron entrar a la ciudad solo después de obligarlo a prometer concesiones políticas (AGI, P. 186, r. 11.). O, mientras que Gonzalo Pizarro formaba un ejército para ir del Cusco a Lima para encontrarse con el virrey, Paullu Inca hizo el mismo viaje para darle la bienvenida. Posteriormente, el Inca ofreció su ayuda al nuevo enviado de la Corona, el obispo Pedro de la Gasca (Calvete de Estrella [1565-67]:l. 4, c. 1, 1964:393), y se unió a los que habían izado la bandera del rey en el sur del imperio; allí, junto con otros incas principales y muchos servidores, en octubre de 1547, Paullu luchó contra Gonzalo en la batalla de Huarina, y después de la derrota se unió al campamento de avanzada de la Gasca en Jauja (BNE, Ms. 20193, e.g. ff. 56, 69). El paisaje de heterogéneos proyectos políticos y subjetividades es aún más rico si se tiene en cuenta que quienes se oponían a Gonzalo se llamaban a sí mismos "los católicos"; de hecho, Paullu fue a Huarina con Juan Solano, obispo del Cusco, quien infundió aliento a los católicos con una misa antes de la batalla (Longo 1996:514), en la cual —si uno siguiera la propia lógica de la tipología — ellos habrían estado luchando contra los infieles[35].

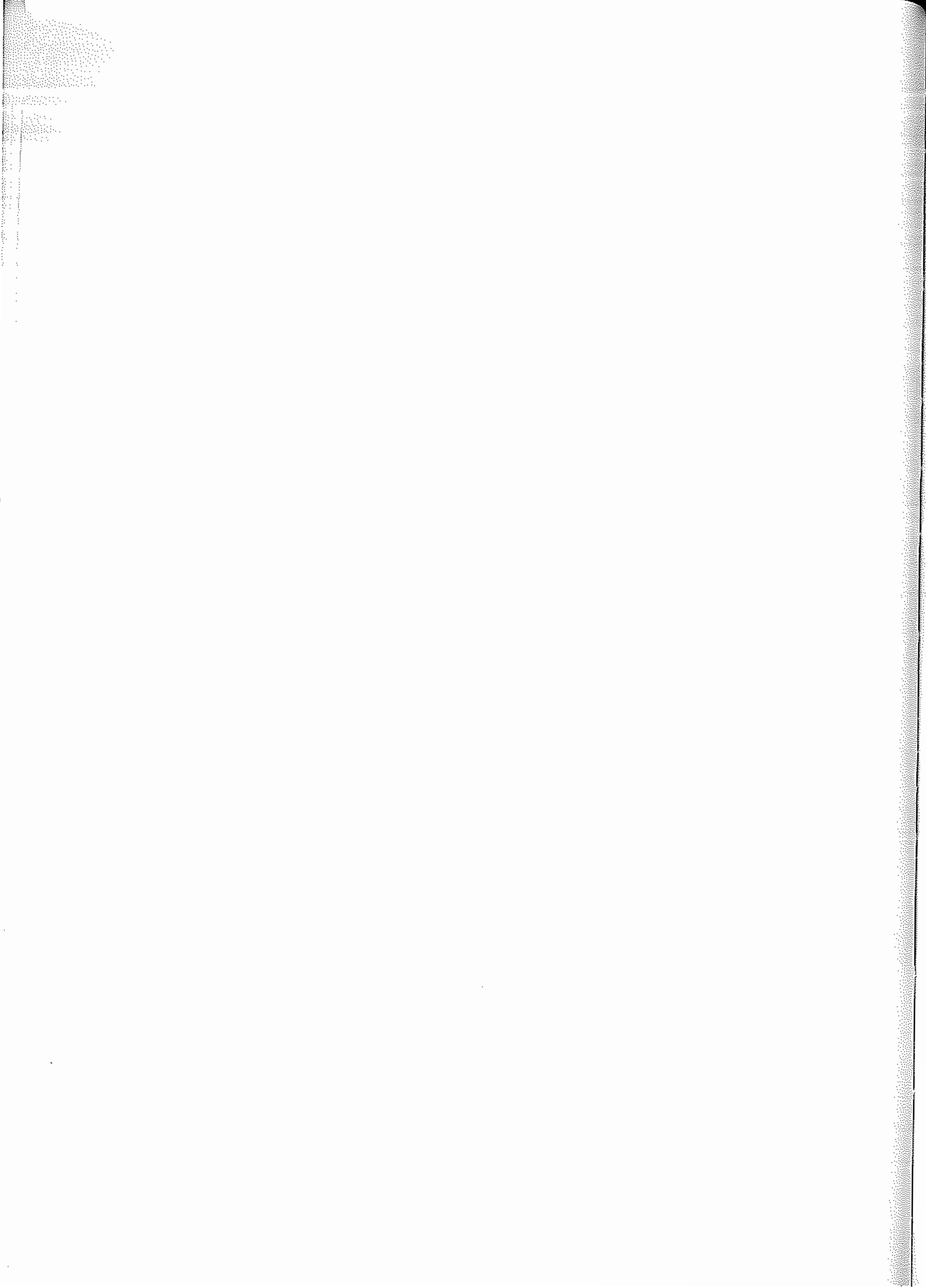
35 Un análisis completo de la participación activa de los pueblos indígenas del Perú en las guerras excede el alcance del presente estudio; es claro, sin embargo, que muchos señores andinos hallaron conveniente apoyar la causa real y católica.





CAPÍTULO 7

“Fin”



Las historias necesitan puntos finales y el periodo de la gobernación de La Gasca (1548-1549) es uno conveniente. No sostengo que entonces se dio una clara línea divisoria —eso contradeciría mi argumento general— sino que sugiero que algunos rasgos importantes del temprano *statu quo* se desvanecieron mientras que empezaron otros nuevos que ocuparían el centro del escenario.

La Gasca derrotó a Gonzalo Pizarro en la batalla de Jaquijahuana, el 9 de abril de 1548, y poco después lo mandó ejecutar. A pesar de que no impuso las Leyes Nuevas plenamente (por entonces Carlos V había anulado algunos de sus capítulos más incendiarios), La Gasca fomentó el orden real de diferentes maneras. Aquí enfatizaré dos de ellas. Primero, puso en funcionamiento a los corregidores, las autoridades locales reales. Ellos supervisaron el trabajo de los cabildos y limitaron su poder como primera instancia legal. Una vez que la Real Audiencia y el virrey reemplazaron, respectivamente, al conquistador-gobernador como la máxima instancia jurídica y política, el marco institucional inicial desapareció por completo. Segundo, La Gasca ordenó un reconocimiento de tierras (Visita General), y con el resultado en mano estableció el tributo (tasa) anual que cada encomendero debía recibir (Hampe 1989:134-156; Lohmann Villena 1952). Esta innovación tuvo un doble impacto: puso fin a la exacción y redujo el poder directo de los encomenderos —de ahí en adelante los magistrados reales establecerían los montos—.

La tasa también aceleró la mercantilización de las relaciones sociales, ya que incluyó crecientemente al oro y la plata como parte del pago de los tributos. De hecho, esto fue parte de un cambio más amplio: la rearticulación de todo el espacio económico colonial impulsada por la explotación de las ricas minas de plata de Potosí. Más conocida por su producción masiva de plata que vinculó al Perú con la hegemonía política de España en Europa (y, a su vez, vinculó a Europa con la China), Potosí también tuvo un impacto local importante. Antes de su realización en la esfera internacional, la mercancía-dinero fue realizada en una economía local emergente que, junto con la creciente población de Potosí (desde 20,000

habitantes en 1550 pasó hasta 100,000 en 1610), desplazó efectivamente al Cusco como el centro de gravedad económico (Assadourian 1979; Bakewell 1984).

Menos espectacular pero igualmente importante, hacia 1549 había tenido lugar un cambio generacional entre los principales protagonistas de la transición. Por el lado español, Hernando Pizarro era el único de los principales conquistadores que quedaba vivo —aunque encarcelado casi de por vida en España—. Entre los eclesiásticos, el obispo Vicente de Valverde había muerto en 1541 tratando de escapar de Diego de Almagro el Mozo, mientras que por entonces Luís de Morales había retornado a España. Por el lado nativo, Manco y Paullu, los Incas que habían sido el puente entre los tiempos Inca y español, habían muerto. Manco fue asesinado en 1544 por unos pocos almagristas exiliados que él había alojado en Vilcabamba (Hemming 1993:265-269; Guillén Guillén 1994:127-130; Lamana 1997b: 135-137). Las relaciones que su hijo y sucesor, Sayri Túpac, estableció con la Corona española se inclinaron hacia el reconocimiento. Así, por ejemplo, durante el aislamiento de La Gasca para planificar la reorganización de todas las encomiendas, los mensajeros de Vilcabamba le pidieron que reservara determinadas tierras e indios (Hemming 1993:270-272). La muerte de Paullu en 1549 —la única ocurrida por causas naturales— fue también seguida por cambios[1]. Su estatus, el tipo de cosas que él pudo hacer debido a los sentidos de orden históricamente sedimentados que envolvían a su persona, constituyeron una "herencia inmaterial" (Levi 1988) que no pudo trasmitir a su siguiente generación. Después de su muerte, por ejemplo, cesó la tolerancia hacia el uso que los pueblos nativos hacían de los espacios públicos y las prácticas religiosas en la ciudad del Cusco, e igualmente fueron prohibidas las celebraciones del *huarachicuy*. Betanzos ([1551]: I, 14, 1987:70), el cronista español casado con una princesa Inca, señala que los Incas continuaron realizándolas a pesar de todo, pero tuvieron que hacerlo a escondidas en los pueblos cercanos.

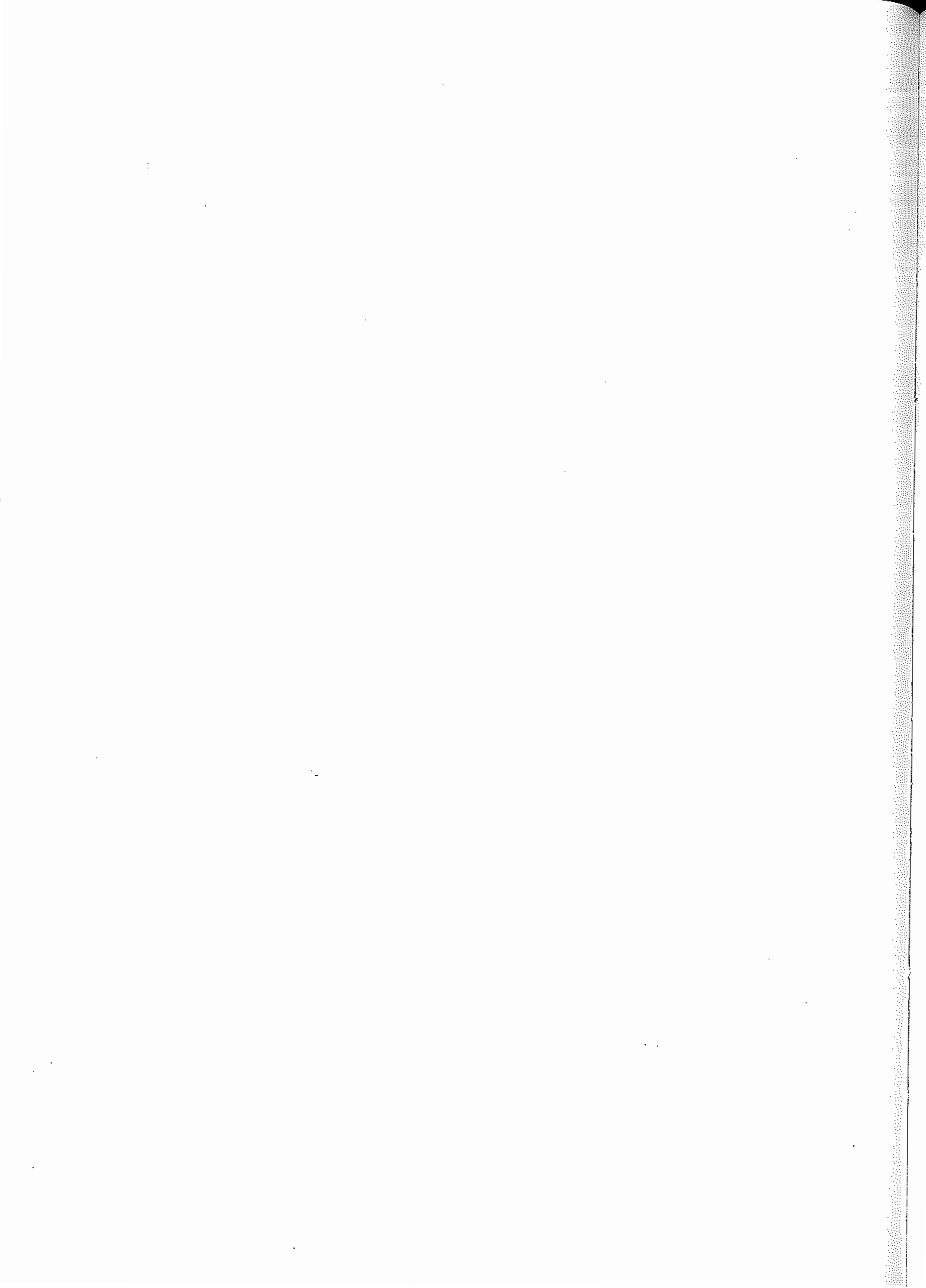
Dado que las prácticas eran las mismas, lo que había cambiado era el contexto de significado que las definía, marcándolas ahora como proscritas. Este cambio respondía, es posible argüir, a un giro mayor, aparentemente contradictorio, en la definición de quién era, y quién no, un ser sensible: al mismo tiempo que los pueblos nativos peruanos estaban siendo capaces progresivamente de ejercer su estatus de vasallos libres, estaban también siendo marcados institucionalmente como seres defectuosos. Como parte de una serie de novedades menores[2], hacia 1550 los curacas comenzaron a aparecer en los registros notariales alquilando mano de obra indígena y servicios a los españoles (Lockhart

1 Incluso su muerte desafió las categorías: si bien fue enterrado como cristiano, sus exequias se realizaron de acuerdo a las costumbres Incas (Hemming 1993:273).

2 Entre otras cosas, la producción agrícola dejó de estar en manos de los encomenderos en la medida que algunos españoles comenzaron a abastecer a los mercados urbanos (Lockhart 1968:25), los comerciantes se consolidaron y comenzaron a asentarse (ibíd.: 91), y los marcadores más estrictos de estatus, tales como el uso del *don*, se relajaron con la generación de los hijos de los conquistadores (ibíd.: 39).

1968:207, 217), lo que sin duda señala un cambio en la normalidad colonial. Sin embargo, por la misma época la Iglesia peruana había reinscrito las jerarquías básicas que sustentaban tal normalidad. Las resoluciones de su primer concilio eclesiástico (1551-1552) retrataron (y construyeron) a los Indios como teniendo una capacidad mental limitada, "gente de poco entendimiento", que solo podían comprender las cosas si se les enseñaba lentamente (*Concilio...* [1552] 1950:17, 20, 34, 46). Las prácticas nativas fueron definidas como falsas, en oposición a la Verdad (ibíd.: 16). Las *huacas* honraban al Diablo y tuvieron que ser destruidas (ibíd.: 19) y encarcelados los devotos y líderes religiosos y, de no ser así, castigados (ibíd.: 25). Marcando una línea divisoria doctrinal, se introdujo la noción de "infierno", y se dijo que los antepasados de los pueblos andinos habitaban en él, y que para ellos no cabía la salvación (ibíd.: 48; Estenssoro Fuchs 2003:66-71, 128). De hecho, a pesar de que la salvación era, en teoría, para cualquier persona, debido a su deficiente condición los Indios solo podían acceder a los sacramentos básicos (*Concilio...* [1552] 1950:28). El Concilio marcó también un avance político: endureció una instrucción que el obispo de Lima, Jerónimo de Loayza (1943), había dado en 1545, y que era de estricto cumplimiento en todo el arzobispado, la misma que incluía al archi-enemigo de Loayza, el obispo del Cusco, Juan de Solano (Longo 1996; Mateos 1950), quien tenía una actitud flexible con respecto a las prácticas religiosas y las autoridades nativas.

No obstante, al mismo tiempo que la Iglesia peruana definía el orden en un marcado contraste, añadiendo su granito de arena a la orientalización de los pueblos nativos, durante la década de 1550 la nítida oposición "españoles versus Indios" comenzó a ser socavada por el arribo a la mayoría de edad de un nuevo actor social: la progenie de conquistadores y mujeres indígenas, los mestizos y las mestizas, alcanzaron la edad adulta y reclamaron un lugar para sí mismos, desafiando las fronteras raciales simples y cómodas. En el caso del Cusco, donde la importancia de las y los mestizos era primordial, este desafío dio lugar a nuevas regulaciones legales (Ots 1998) e instituciones precisas de control social (Burns 1999). El surgimiento de las castas en el Perú marchó de la mano con acalorados debates políticos y religiosos acerca de la forma de la futura sociedad colonial (Lohmann 1966; Assadourian 1994; Hemming 1993:360-376; Estenssoro 2003:139-310), debates en los que jugó un papel clave la cuestión de las capacidades y características distintivas de los pueblos andinos. Pero esa es otra historia.



BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias

A) Fuentes de Archivo

Las citas indican que uso la descripción que el archivo mismo da de un documento.

AGI: *Archivo General de Indias* (Sevilla) (Antiguamente, parte del *Archivo General de Simancas*, Valladolid)

Abreviaturas:

C	Contaduría
Ec.	Escribanía de Cámara
J	Justicia
L	Lima
P	Patronato
n.	número
r.	ramo

C 1824. Caja del Cuzco, 1535-1558. Fundición de oro y plata hecha del 12/II al 26/IV de 1537.

Ec 496b. "Processo del fiscal de Yndias con doña Francisca Pizarro sobre la execuçión de los sesenta mill pessos."

Ec 1007b. Proceso contra Françisco Piçarro por la muerte de Diego de Almagro, hecho por Diego de Almagro el Mozo, por Diego de Alvarado y otros.

Ec 1007c. Pieza 1 (ff. 1-995). "Probanza de Hernando Piçarro en la causa criminal que contra él seguía el señor Fiscal y don Diego de Almagro y consortes sobre la muerte que dio a don Diego de Almagro." 1544-1545.

J 413. Litigio del cacique e indios de Chaclla... contra el cacique e indios de Canta... sobre demarcación de límites. 1558-70. [Publicado enteramente en Rostworowski 1988.]

J 467. Cuerpo 1 (165 ff.). "Residencia tomada al Licenciado Cristóbal Vaca de Castro governador que fue en las Provincias del Perú, a sus tenientes... por el Licenciado Alonso Alvarez oidor de la Audiencia de Lima sobre la buena administración e Justicia." 1543-1544.

Cuerpo 2 (10 ff.). Respuesta de Vaca de Castro a las acusaciones del fiscal Villalobos.

Cuerpo 3 (152 ff.). "Consejo. Memorial del pleito del liçençiado Villalouos fiscal de Su Magestad con el Liçençiado Vaca de Castro del Consejo Real." n.d., n.f.

Cuerpo 4 (163 ff.) Traslado del proceso original iniciado por Blasco Núñez Vela y los oidores de la residencia a Vaca de Castro, dado en Panamá el 24/XII/1544.

L 118. Probanza de méritos y servicios de Lope Sánchez. Cuzco, 25/II/1539.

Probanza de méritos y servicios de Martín de Salas. Cuzco, 7/III/1539.

L 123. Cédula de depósito de indios de Francisco Pizarro en Juan de Manueco. Cuzco 27/III/1534.

Petición de los yanaconas de Juan Arias Maldonado. S/f.

L 128. Pleito de Francisco de Baluerde sobre el derecho a los indios de su mujer, Paula de Sylba. Lima.

L 136. Probanza de méritos y servicios de don Christóbal Pomarica, cacique y segunda persona del repartimiento de Atunxauxa. Santa Fe de Hatún Xauxa, 1598.

L 149. Cédula de depósito de indios de Francisco Pizarro en Tomás Vázquez. Cuzco 26/III/1534.

L 153. Probanza de méritos y servicios de Pedro Alonso Carrasco. La Plata, mayo de 1566.

L 204, n. 5. Probanza de méritos y servicios de Martín de Ampuero en nombre de su mujer Inés Huayllas Yupangui. Los Reyes, 1/VII/1538.

L 204, n. 11. "Probança fecha ad perpetuam rei memorian... a pedimento de Pavlo Ynga sobre los seruiçios que a su magestad ha fecho e de cómo es bueno e amygo de los xpianos e otras cosas segun que en ella se contiene." Cuzco, 6/IV-15/V/1540.

L 204, n. 12. Probanza de méritos y servicios de Pedro del Barco. Cuzco, 12/IV/1540.

L 205, n. 1. "Informaçión de los seruiçios echos a su magestad en las prouinçias del Perú por Juan Serra de Leguiçamo vezino de la çiudad del Cuzco." Los Reyes, 12/I/1559.

L 472. "Prouança de los yngas desçendientes de Mango Capac." Cuzco, 1579-1580.

L 565, libro 2. ff. 117-v: Real Cédula a Francisco Pizarro concediéndole 25 leguas más a su gobernación. Zaragoza, 8/III/1533.

ff. 117v-20v: Real Cédula a Francisco Pizarro con instrucciones sobre el repartimiento general. Zaragoza, 8/III/1533.

L 565, libro 3. ff. 229-30: Real Cédula al governador del Perú mandando devolver indios a Juan Hortiz, a quien se los había sacado Hernando Pizarro. Madrid, 11/VI/1540.

L 566, libro 4. ff. 27-9: Real Cédula a don Cristóbal Vaca de Castro sobre derechos del rey a lo que se obtiene en las conquistas. Madrid, 19/V/1540

f. 271v: Real Cédula a don Cristóbal Vaca de Castro sobre que tenga especial cuidado de Paullu Inca. Fuenzálida, 29/X/1541.

f. 288: Real Cédula a Paullu Inca confirmándole la propiedad del palacio de Colcampata. Sevilla, 29/XI/1541.

f. 289v: Real Cédula a don Cristóbal Vaca de Castro sobre agravios a Paullu Inca. Sevilla, 29/XI/1541.

ff. 324v-5: Real Cédula a don Cristóbal Vaca de Castro sobre el servicio del Cuzco. Valladolid, 14/V/1542 (includes letter from Pizarro of 17/V/1535).

P 28, r. 55. Información de Francisco Pizarro contra el tesorero Alonso Riquelme por alteraciones que producía. Túmbez, 13/IV/1532.

P 28, r. 56. "Memoria de las cosas primeras que aconteçieron en los chachapoyas." 1555?

P 90a, n. 1, r. 5. Instrucción de Francisco Pizarro a Hernando de Soto nombrándolo teniente de gobernador del Cuzco. Jauja, 27/VII/1534.

P 90a, n. 1, r. 6. Fes de Diego de Naruáez y Pero Sancho de que las ordenanzas de Francisco Pizarro no fueron pregonadas. Cuzco, 16-17/VII/1535.

P 90a, n. 1, r. 11. Objeto 3, documento 1 (ff. 1-73). Información del gobernador Diego de Almagro contra Hernando Pizarro. Cuzco de la Nueva Toledo, April 1537.

Objeto 3, documento 2 (ff. 74-567). Probanza del licenciado Villalobos... en el pleito entre el Fiscal, Yñigo López de Mondragón, y otros en nombre don Diego de Almagro, contra Hernando Pizarro, por la muerte de don Diego de Almagro y otros delitos. Valladolid, 1543.

P 90a, n. 1, r. 13. Documento 1. Querella del fiscal Villalobos contra los gobernadores Francisco Pizarro y Diego de Almagro y otros por fraude a la real hacienda. s/f.

P 93, n. 9, r. 6. Probanza de méritos y servicios de Antón Domingo. Cuzco, 3/III/1539.

P 107, r. 2. Objeto 1 (ff. 2-89v). Probanza de méritos y servicios de Mancio Serra de Leguizamo. Los Reyes, 28/I/1562.

Objeto 4 (n/f). Testamento de Mancio Sierra. Cuzco, 18/IX/1589.

P 114, r. 2. Probanza de méritos y servicios de Diego Peralta. La Plata, 13/XI/1566.

P 185, r. 16. Probanza del procurador de Lima contra el gobernador don Diego de Almagro. Lima, 24-29/IX/1537.

P 185, r. 20, pza. 1. Real Cédula al Obispo Valverde en respuesta a su carta de 1539. 1540?

P 185, r. 24. "Relación que dio el provisor Luis de Morales sobre cosas que debían proveherse para las provincias del Perú." Sevilla, 1541.

P 186, r. 11. Traslado dado a pedido del procurador de la ciudad y reino, Francisco de Benavides el 20/XI/1546, de la probanza hecha el 19/IX/1544 por los señores licenciado Çepeda, el doctor Tejada, el licenciado Alvarez, oidores de la Audiencia y Chancillería de Su Magestad.

P 186, r. 13. Probanza del cabildo y regimiento de Lima contra excesos cometidos por Blasco Núñez Vela. Los Reyes, 9/XI/1546.

P 192, n. 1, r. 10. Carta de Francisco Pizarro al secretario Juan Vázquez de Molina. Cuzco, 29/VI/1535.

P 231, n. 1, r. 4. "Información sobre la libertad de los indios hecha por petición de Gregorio López, del Consejo de Indias y visitador de la Casa de Contratación." Sevilla, VI/1543.

AGNA: Archivo General de la Nación, Argentina (Buenos Aires)

Sala 9, 31-5-8. (Colonia, Sección Gobierno, Justicia, Legajo 27, expediente 784). "Expediente obrado a instancias de don José Palavicino como apode-

rado del Lic. don Nicolás Tadeo de Miranda, clérigo presbítero domiciliado del obispado de La Paz, sobre los privilegios y excenciones que a éste corresponden como descendiente de don Alonso Tito Atauchi Inca."

AHNE: Archivo Histórico Nacional, España (Madrid)

Códices, 240 B. "Autos hechos por el licenciado Vaca de Castro en el processo del leuantamiento de don Diego de Almagro en las prouincias del Pyrú." 76 ff. N/d.

AHNP: Archivo Histórico Nacional, Perú (Lima). (Antiguamente, "Archivo General de la Nación")

Derecho Indígena y Títulos de Encomienda, legajo 31, cuaderno 622. Información a pedido de don Gonzalo Nango Misari contra Carva Alaya, por el curacazgo del pueblo de Guaripampa, en Huringuaylas. 1597.

Protocolo Notarial, Protocolo Ambulante, 717. Testimonio de la toma de posesión del galeón de Pedro de Alvarado por Diego de Almagro ante Domingo de la Presa y Hernando de Valderrama. Puerto de Los Reyes, 5/I/1535.

ARC: Archivo Regional del Cuzco (Cuzco) (Antiguamente llamado "Archivo Histórico del Cuzco" y "Archivo Departamental del Cuzco.")

Abreviaturas:

Bet. Colección Betancour

Bet. 4, 1574. (ff. 95v-168v) Probanza hecha en el Cuzco por parte de don Martín García de Loyola y doña Beatriz Coya en el pleito con el fiscal de SM. 11/II-1/IV de 1574.

Bet. 5, 1587. (ff. 648-871v) Probanza hecha en el valle de Yucay y en Xaquixaguana por parte de don Martín García de Loyola y doña Beatriz Coya en el pleito con el fiscal de SM. 14-24/XII/1587.

Bet. 5, 1589. (ff. 872-1067) Probanza hecha en la ciudad del Cuzco por parte de don Martín García de Loyola y doña Beatriz Coya en el pleito con el fiscal de SM. 10/III/1589.

ASM: Abadía del Sacromonte (Granada)

Armario 1, estante 5, número 1. "Relación sacada de las probanças y scripturas por parte del illustrísimo señor liçençiado Christóbal Vaca de Castro."

BNE: Biblioteca Nacional de España (Madrid)

Manuscrito 20193. "Memorial de D. Melchor Carlos Inga a S.M. en que... pide merced y recompensa por los señoríos de su abuelo que S.M. gozaba."

BNP: Biblioteca Nacional del Perú (Lima)

BNP, A-397. Registro de escrituras públicas otorgadas ante Diego Gutiérrez. Ff. 360-7: Testamento incompleto de Alonso de Mesa. Lima, n/d.

HL: The Huntington Library (San Marino, California)

PL218-1. Carta del Cabildo del Cuzco a Carlos V. Cuzco, 27/VII/1537.

LL: Lilly Library (Indiana University, Bloomington)
(Los legajos no tienen número de signatura; se los identifica por el nombre de las partes y la fecha)

Cayo Topa... "Pleito con don Juan Tambo Uscamaita y los demás indios sobre las tierras Quinchapaba y Amanguanaya." 16/VII/1560-7/V/1561.
Caritopa... "Pleito entre don Felipe Caritopa, cacique, y Francisco Altamirano, menor, sobre las tierras de Cayocache." 6/X/1556-23/II/1557.
Guacra Paucar... "Causa con Francisco Guacra Paucar y Francisco Ticsi Cancaguacra sobre el cacicazgo de segunda persona del repartimiento de Luringuanca." 18/XI/1600-22/I/1602.
Puric Huanca... "Pleito sobre el cacicazgo principal en Huánuco." 22/V/1576-17/VIII/1612.

PML: The Piermont Morgan Library (New York City)

MA 155. "Hordenanças fechas por el Sr. Don Francisco de Toledo y otras cosas de rrepublica." (It includes Cuzco's first cabildo book.)

RB: Real Biblioteca (Palacio Real, Madrid) (Antiguamente, "Biblioteca de Palacio")

II/1960. Testimonio de la fundación cristiana del Cuzco, 24/III/1534. 6 ff.

B) Fuentes Éditas

Las fechas en itálica indican que el texto fue publicado inmediatamente luego de su finalización.

Abreviaturas:
BAE (cont.): Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días (continuación). M. Menéndez y Pelayo (ed.), 1905-. Madrid: Ediciones Atlas.
CBC: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas," Cuzco.
CDIA: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias. Don Joaquín F. Pacheco, don Francisco de Cárdenas and don Luis Torres de Mendoza (eds.), 42 vols., 1864-84. Madrid: Several Presses.
CDIHCH: Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el

viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818. José Toribio Medina (ed.), 30 vols., 1888-1902. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.

CP: Cartas del Perú. Colección de documentos inéditos para la historia del Perú. vol. III., 1959. Raúl Porras Barrenechea (ed.). Lima: Edición de la Sociedad de Bibliófilos Peruanos.

CSIC: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Spain.

FCE: Fondo de Cultura Económica.

GPCP: Gobernantes del Perú, Cartas y Papeles. Siglo XVI, Documentos del Archivo de Indias. Roberto Levillier (ed.), 14 vols., 1921-6. Madrid: Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino.

HyC: Historia y Cultura, Lima.

IFEA: Institut Français d'Études Andines, Lima.

IEP: La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en varios archivos. Emilio Lissón Chávez (ed.), 5 vols., 1943-7. Sevilla: Editorial Católica Española.

PUCP: Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

RAHC: Revista del Archivo Histórico del Cuzco. Cuzco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

RH: Revista Histórica. Órgano del Instituto Histórico del Perú. Lima.

Acosta, José de. 1995 [1590]. Historia natural y moral de las Indias. Madrid: Dastin.

Almagro, Diego de. 1884 [1534]. Carta a SM de Diego de Almagro, dyziendo que el gobernador Francisco Piçarro... ofreció volver con gente armada para quitar la gobernacion a Pizarro. CDIA, vol. 42, 104-13. Madrid: Imprenta Manuel Hernández.

Berlanga, Fray Tomás de. 1868 [1535]. Pesquisa hecha en Lima por el obispo de Tierra Firme... gobernador, tesorero y contador de la Real Hacienda de aquel reino. CDIA, vol. 10, 237-332. Madrid: Imprenta J. M. Pérez.

———. 1921 [1536]. Carta del obispo de Tierra-firme, D. Tomás de Berlanga, dando cuenta de las diferencias entre Almagro y Pizarro. GPCP, vol. 2, 37-50.

Betanzos, Juan de. 1987 [1551]. Suma y Narración de los Incas. March Manuscript. Edited by María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.

Calvete de Estrella, Juan Cristóbal. 1964 [1565-7]. Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de don Pedro Gasca. En: Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.) Crónicas del Perú, vols. 4-5. BAE (cont.) vols. 167-8.

Causa.... 1889 [1540]. Causa criminal seguida y sustanciada en el Consejo... entre Diego de Almagro, Diego de Alvarado y otros conquistadores del Perú contra Francisco, Hernando y Gonzalo Pizarro y otros, sobre la muerte de Diego de Almagro. CDIHCH, vol. 5, 361-488.

Cieza de León, Pedro. 1984 [1553]. La crónica del Perú. Edited by Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Historia 16.

———. 1988 [c. 1553]. El señorío de los Incas. El Escorial Manuscript. Edited by Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Historia 16.

———. 1996 [c. 1553]. Crónica del Perú. Tercera parte. Vatican Manuscript. Edited by Francesca Cantù. Lima: PUCP.

———. 1991 [c. 1553] Crónica del Perú. Cuarta parte. Vol. 1. Guerra de Las Salinas. The Hispanic Society of America's manuscript. Edited by Carlos Guibovich Pérez. Lima: PUCP.

———. 1994 [c. 1553]. Crónica del Perú. Cuarta parte. Vol. 2. Guerra de Chupas. The Hispanic Society of America's manuscript. Edited by Gabriela Benavides de Rivero. Lima: PUCP.

Cobo, Bernabé. 1956 [1653]. "Historia del Nuevo Mundo." En: Francisco Mateos (ed.) Obras del padre Bernabé Cobo de la compañía de Jesús. BAE (cont.), vols. 91-92.

Concilio.... 1950 [1552]. "Constituciones para indios del primer Concilio limense (1552)." Edited by Francisco Mateos. Missionalia Hispánica 7(19):5-54.

Cortés, Hernán. 2000 [1519-1526]. Cartas de relación. Edited by Mario Hernández Sánchez-Barba. Madrid: Dastin.

Davila Briceño. 1881 [1586]. Descripsion y relacion de la provincia de los Yauyos toda... hecha por Diego Davila Brizeño, corregidor de Guarocheri. En: Marcos Jiménez de la Espada (ed.) Relaciones Geográficas de Indias. 4 vols. Vol. 1, 61-78. Madrid: Ministerio de Fomento.

Discurso... 1892 [1542-1600]. Discurso sobre la descendencia y gobierno de los ingas. En: Marcos Jiménez de la Espada (ed.) Una antigualla peruana, 5-47. Madrid: Imprenta de M. Ginés Hernández.

Enríquez de Guzmán, don Alonso. 1960 [c.1543]. Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán, el caballero noble desbaratado. Edited by Hayward Keniston. BAE (cont.), vol. 126.

Espinosa, licenciado. 1959 [1533]. El licenciado Espinosa al gobernador. CP, 66-75.

Estete, Miguel de. 1918 [1535?]. "El descubrimiento y la conquista del Perú." Edited by Carlos Larrea. Boletín de la sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos I(3):1-51.

Fundición... 1868 [1535]. Relación del oro, plata y piedras preciosas que se fundieron... en la fundición del Cuzco... hasta último de Julio del mismo año. CDIA, vol. 9, 503-82. Madrid: Imprenta de Frías y Compañía.

Garcilaso de la Vega. 1995 [1609]. Comentarios reales de los incas. 2 vols. Edited by Carlos Araníbar. Mexico: FCE.

———. 1960 [1617] Historia general del Perú. En: Carmelo Sáenz de Santa María (ed.) Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega. Biblioteca de Autores Españoles (continuation), vols. 134-5.

Gómez Malaver, Juan y Oñate, Pedro. 1889 [1539]. Carta al rey de Pedro de Oñate y Juan Gómez Malaver acreditando el valor, celo y actividad de don Alonso Enríquez de Guzmán... y en el servicio de la corona. CDIHCH, vol. 5, 277-9.

Gonçález Holguín, Diego. 1952 [1608]. Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua Qquichua. Edited by the Instituto de Historia. Lima: Imprenta Santa María.

Hilaquita, Diego, and Hilaquita, Francisco. 1976b [1556]. Probanza de que don Francisco y don Diego fueron hijos de Atagualpa... piden al rey con que vivir. En: Udo Oberem (ed.) Notas y Documentos sobre Miembros de la Familia del Inca Atahualpa en el Siglo XVI, 27-55. Guayaquil: Talleres gráficos del núcleo de Guayas.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1987 [c. 1615]. Nueva crónica y buen gobierno. 3 vols. Edited by John V. Murra, Rolena Adorno and Jorge L. Urioste. Mexico and Madrid: Siglo XXI and Historia 16.
Huarochirí...1987 [1608?]. Ritos y tradiciones de Huarochirí. Edited by Gerald Taylor. Lima: IEP-IFEA.
Información 1567...1970 [1567]. "Información ad perpetuam dada en 13 de enero de 1567 ante la real justicia de la ciudad del Cuzco... a pedimento de la muy ilustre señora doña María Manrrique Coya." Edited by Horacio Villanueva Urteaga. RAHC 13:149-84.
Instrucción 1536. 1943 [1536]. Instrucción general para el obispo don Fray Vicente de Valverde. IEP 1(2):54-9.
———. 1943 [1536]. Comisión al Obispo Valverde, sobre los tesoros del Perú. IEP 1(2)60-1.
———. 1943 [1536]. Instrucción sobre los tesoros del Perú al Obispo Fr. Valverde. IEP 1(2)61-3.
Instrucción...1978 [1543]. Instrucción al Lic. Vaca de Castro. En: Lewis Hanke (ed.) Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria. Perú, vol. 1, 20-36. BAE (cont.), vol. 280.
Jauja, cabildo de. 1884 [1534]. Carta a Su Magestad del ayuntamiento de Xauxa, con varias notycias de gobierno y fazienda e dando las gracias por las mercedes que le a concedido. CDIA, vol. 42, 114-34. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández.
La Gama 1865 [1539]. Carta del licenciado la Gama al Emperador sobre las disidencias de Pizarro y Almagro y otros asuntos de la gobernacion del Perú. CDIA, vol. 3, 142-8. Madrid: Imprenta de Manuel B. de Quirós.
Loaysa, García de. 1884 [1540]. Carta del cardenal de Sevilla Garcia de Loaysa dyrigida al Lycenciado Vaca de Castro... que pueden servirle para su gobierno. CDIA, vol. 42, 178-79. Madrid: Imprenta Manuel Hernández.
———. 1884b [1540]. Carta del cardenal de Sevilla Garcia de Loaysa dyrigida al Lycenciado Vaca de Castro... que pueden servirle para su gobierno. CDIA, vol. 42, 180-3. Madrid: Imprenta Manuel Hernández.
Loayza, Jerónimo de. 1943 [1545]. Instrucción sobre la doctrina dada por el arzobispo de Los Reyes ... que se a de tener en la doctrina de los naturales. IEP, 1(4):135-45.
Matienzo, Juan de. 1967 [1567]. Gobierno del Perú. Edited by Guillermo Lohmann Villena. Paris: Institut Français d'Études Andines.
Mena, Cristóbal de. 1937 [1534]. La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla... En: Raúl Porras Barrenechea (ed.) Las relaciones primitivas de la conquista del Perú, 79-101. Paris: Imprimeries Les Presses Modernes.
Mesa, Alonso de. 1927 [1542]. "Cartulario de los conquistadores del Perú. El capitán Alonso de Mesa." Edited by B. T. Lee. Revista del Archivo Nacional del Perú 5(1):1-12.
Molina, Cristóbal de (el almagrista) [Bartolomé de Segovia]. 1968 [c.1553]. Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú. En: Francisco Esteve Barba (ed.) Crónicas peruanas de interés indígena. BAE (cont.), vol. 209, 59-95.

Molina, Cristóbal de (el cuzqueño). 1989 [1573]. Relación de las fábulas i ritos… del consejo de su magestad. En: Henrique Urbano y Pierre Duviols (eds.) Fábulas y mitos de los incas, 47-134. Madrid: Historia 16.

Murúa, Martín de. 1987 [1590-1611]. Historia general del Perú. Wellington Manuscript. Edited by Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Historia 16.

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. 1959 [1547]. Historia general y natural de las Indias. Edited by Juan Pérez de Tudela Bueso. BAE (cont.), vols. 117-21.

Partidas… 1758 [1252-84]. Siete partidas del sabio rey D. Alfonso el Nono, copiadas de la edicion de Salamanca del año de 1555… corregida, de orden del Real consejo, por los Señores D. Diego de Morales, y Villamayor ... y D. Jacinto Miguel. Valencia: J.T. Lucas.

Pizarro, Francisco. 1865 [1537]. Carta de Francisco Pizarro al Obispo de Tierra-Firme, sobre sus diferencias con Almagro. CDIA, vol. 3, 58-63. Madrid: Imprenta de Manuel B. de Quirós.

———. 1921 [1533]. Carta de Francisco Pizarro al secretario Samano… y en especial para que se amplíen los límites de su gobernación. GPCP, vol. 1, 1-2.

———. 1986 [1535]. Ordenanzas generales sobre la conversión y trato de los naturales y obligaciones de los beneficiarios de depósitos de indios. En: Guillermo Lohmann Villena (ed.) Francisco Pizarro, testimonio. Madrid: CSIC.

Pizarro, Francisco (et al.). 1868 [1534]. Este es un traslado bien e fielmente sacado de una carta misiva dada a los señores justicia e regimiento de la ciudad de panamá… cuyo tenor es el siguiente. CDIA, vol. 10, 134-332. Madrid: Imprenta J. M. Pérez.

Pizarro, Hernando (HP). 1952 [1533]. Carta de Hernando Pizarro a los oidores de la audiencia de Santo Domingo. En: El Conde de Canillejos (ed.) Tres testigos de la conquista del Perú, 51-69. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

———. 1959 [1535]. Hernando Pizarro al emperador. Los Reyes, 15/XI/35. CP, 175-7.

Pizarro, Pedro. 1965 [1571]. Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú. En: Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.) Crónicas del Perú, vol. 5, 167-242. BAE (cont.), vol. 168. Madrid: Atlas.

Polo Ondegardo, Juan. 1940 [1561]. "Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú." Edited by Carlos Romero. RH 13:125-196.

———. 1990 [1567]. Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y aueriguación que hizo el licenciado Polo. En: Juan Guillermo Durán ed. Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII), vol. II, 562-83. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.

Probanza 1573¼ 1974 [1573]. Lima año de 1561. Probanza hecha por parte del señor fiscal en el pleito que seguían contra la Real hazienda doña Françisca Pizarro y don Hernando Pizarro su marido… y en razón de los 20000 vasallos que se le conzedieron con el título de marqués de las Charcas. En: Guillén Guillén, Edmundo, Versión Inca de la conquista. Lima: Milla Batres.

Ramos Gavilán, Alonso. 1988 [1621]. Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana. Edited by Ignacio Prado Pastor. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva S.A.

Relación del sitio... (RS). 1879 [c. 1539]. Relación del sitio del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú hasta la muerte de Diego de Almagro, 1535 a 1539. En: Marqués de Fuensanta del Valle and Sancho Rayón (eds.) Colección de libros españoles raros y curiosos, vol. 13, 1-195. Madrid: Librería de Murillo.

Relación de varios sucesos... 1889 [c.1540?]. Relación de varios sucesos de la conquista del Perú. CDIHCH, vol. 4, 197-212.

Relación Francesa... 1937 [1534]. Relación francesa de la conquista del Perú. En: Raúl Porras Barrenechea (ed.) Las relaciones primitivas de la conquista del Perú, 69-78. Paris: Imprimeries Les Presses Modernes.

Ruiz de Arce, Juan. 1952 [1543]. Advertencias de Juan Ruiz de Arce a sus sucesores. En: El Conde de Canillejos (ed.) Tres testigos dè la conquista del Perú, 71-119. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Sancho, Pero. 1986 [1535]. Relación destinada a SM de cuanto ha sucedido en la conquista y pacificación... y la prisión del cacique Atabalipa. En: Luis A. Arocena (ed.) La relación de Pero Sancho, 60-215. Buenos Aires: Plus Ultra.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de. 1993 [1615-40?]. Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. Edited by Pierre Duviols and César Itier. Cuzco: IFEA-CBC.

Santoyo, Martel de. 1943 [1542]. "Relación que hace a Su Magestad el licenciado Martel de Santoyo sobre lo que debe proveer y remediar en los reynos del Perú y en otras partes." IEP, 1(3):99-120.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. 2001 [1571]. Historia de los Incas. Edited by Ramón Alba. Madrid: Miraguano Ediciones – Ediciones Polifemo.

Sucesos ocurridos... (SO). 1884 [1543?]. "Sucesos ocurridos en la conquista del Perú antes de la llegada del lycenciado La Gasca." CDIA, vol. 42, 376-403. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández. (Anonymous, written by Juan Sánchez de Badajoz.)

Tasa... 1975 [c.1570-1590]. Tasa de la visita general de Francisco de Toledo. Edited by Noble David Cook. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Tito Cussi Yupangui, Diego de Castro. 1985 [1570]. Ynstruçión del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui... tocante a los negoçios que con Su Magestad en su nonbre, por su poder a de tratar. Edited by Luis millones. Lima: Ediciones El Virrey.

Trujillo, Diego de. 1952 [1571]. Relación del descubrimiento del reino del Perú... hasta 15 de abril de 1571. En: El Conde de Canillejos (ed.) Tres testigos de la conquista del Perú, 123-46. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Valverde, Fray Vicente de. 1865 [1539]. "Carta de Obispo del Cuzco al emperador sobre asuntos de su iglesia y otros de la gobernación general de aquel país." CDIA, vol. 3, 92-137. Madrid: Imprenta de Manuel B. Quirós.

———. 1943 [1539]. "Fee de cierta sentencia que dio el Obispo del Perú." IEP, 1(3):11-15.

Vaca de Castro, Cristóbal de. 1908 [1543] "Ordenanzas de tambos." Edited by Antonio Rodríguez Bonilla. RH 3:427-92.

———. 1921 [1542] "Carta del licenciado Cristóbal Vaca de Castro al Emperador... y de otros importantes asuntos." GPCP, vol. 1, 53-75.

Visita hecha... 1975 [1540] "Visita hecha en el valle de Jayanca [Trujillo] por Sebastián de la Gama." HyC 8:215-28.

Xérez, Francisco de. 1985 [1535]. Verdadera relación de la conquista del Perú. Edited by Concepción Bravo Guerreira. Madrid: Historia 16.

Zárate, Agustín de. 1995 [1555]. Historia del descubrimiento y conquista del Perú. Edited by Franklin Pease G. Y. and Teodoro Hampe Martínez. Lima: PUCP.

2. Bibliografía General

Abreviaturas:

AEA: Anuario de Estudios Americanos. Escuela de Estudios Americanos, Sevilla.

BAE (cont.): Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días (continuación). M. Menéndez y Pelayo (ed.), 1905-. Madrid: Ediciones Atlas.

CBC: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas," Cuzco.

FCE: Fondo de Cultura Económica, México - Lima - Buenos Aires.

HyC: Historia y Cultura, Lima.

IEP: Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

IFEA: Institut Français d'Études Andines, Lima.

PUCP: Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

RH: Revista Histórica, Lima.

RMN: Revista del Museo Nacional, Lima.

Acosta, Antonio. 1996. "La Iglesia en el Perú colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima." Revista Andina 14(2):53-71.

Adorno, Rolena. 2000. Guamán Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru. Austin: University of Texas Press.

———. 1993. "The Negotiation of Fear in Cabeza de Vaca's Naufragios." En: Stephen Greenblat (ed.) New World Encounters, 48-84. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Alberro, Solange. 1994. "Acerca de la primera evangelización en México." En: Gabriela Ramos (ed.) La venida del reino, 11-30. Cuzco: CBC.

Althusser, Louis. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses." En: Lenin and Philosophy, and other Essays, 136-70. London: New Left Books.

Amin, Shahid. 1989. "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Easter UP, 1921-2." En: Guha, Ranajit, and Spivak, Gayatri Chakravorty (eds.) Selected Subaltern Studies, 281-342. New York and Oxford: Oxford University Press.

Anderson Imbert, Enrique. 1976. El realismo mágico y otros ensayos. Buenos Aires: Monte Avila Editores, C. A.

Anzaldúa, Gloria. 1987. Borderlands/La Frontera. San Francisco: Aunt Lute Book Company.

Appadurai, Arjun. 1996. Modernity at Large. University of Minnesota Press: Minneapolis and London.

Arocena, Luis A. (ed.). 1986. La relación de Pedro Sancho. Buenos Aires: Plus Ultra.

Assadourian, Carlos S. 1979. "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano, siglo XVI." En: Enrique Florescano (ed.) Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina, 1500-1975, 223-92. Mexico: FCE.

———. 1994. Transiciones hacia el sistema colonial Andino. Lima: IEP-El Colegio de México.

Bakhtin, Mikhail M. 1973. Problems of Dostoevsky's Poetics. Ann Arbor: Ardis.

Bal, Mieke. 1994. "Telling Objects: A Narrative Perspective on Collecting." En: John Elsner and Roger Cardinal (eds.) The Cultures of Collecting, 97-114. Cambridge: Harvard University Press.

Barros, Carlos. 1990. Mentalidad justiciera de los Irmandiños, siglo XV. Madrid: Siglo XXI.

Bataille, Georges. 1955. Lascaux; Or the Birth of Art: Pre-Historical Painting. Lascane: Skira.

———. 1986. Erotism: Death and Sensuality. San Francisco: City Lights.

Baudrillard, Jean. 1994. "The System of Collecting." En: John Elsner and Roger Cardinal (eds.) The Cultures of Collecting,7-24. Cambridge: Harvard University Press.

Bauer, Brian S. 1998. The Sacred Landscape of the Inca. Austin: University of Texas Press.

Belaunde Guinassi, Manuel. 1945. La encomienda en el Perú. Lima: Ediciones Mercvrio Pervano.

Berthelot, Jean. 1986. "The extraction of precious metals at the time of the Inka." En, John Murra et al. (eds.) Anthropological History of Andean Polities, 69-88. Cambridge and Paris: Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Bhabha, Homi K. 1994. The Location of Culture. London: Routledge.

Bakewell, Peter. 1984. Miners of the Red Mountain. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bloch, Marc. 1993. Los reyes taumaturgos. Mexico: FCE.

Bourdieu, Pierre. 1978. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1985. "The Social Space in the Genesis of Groups." Theory and Society 14(6):723-44.

———. 1996. The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power. Stanford: Stanford University Press.

Brading, David. 1991. Orbe indiano. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
Branche, Raphaëlle. 2001. La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie. Paris: Gallimard.
Buick, Thomas L. 1936. The Treaty of Waitangi. New Plymouth: Thomas Avery.
Burns, Kathryn. 1999. Colonial Habits. Durham: Duke University Press.
Cappelli, A. 1906. Cronologia e Calendario Perpetuo. Milan: Ulrico Hoepli.
Carleton, Hugh. F. 1948 [1874-7]. The Life of Henry Williams, archdeacon of Waimate. Edited by James Elliot. Wellington: A.H. & A. W. Reed.
Carpentier, Alejo. 1974. Tientos y diferencias. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba.
Chartier, Roger. 1991. Les origines culturelles de la révolution française. Paris: Éditions du Seuil.
Clausewitz, Karl von. 1943. On War. New York: The Modern Library.
Clendinnen, Inga. 1987. Ambivalent Conquests. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1991. " 'Fierce and Unnatural Cruelty': Cortés and the Conquest of Mexico." Representations 33:65-100.
Comaroff, Jean and John. 1991. Of Revelation and Revolution. Volume One. Chicago and London: The University of Chicago Press.
———. 1992. Ethnography and the Historical Imagination. Chicago: The University of Chicago Press.
———. 1997. Of Revelation and Revolution. Volume Two. Chicago: The University of Chicago Press.
Connerton, Paul. 1989. How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press.
Connolly, Robert, and Anderson, Robin. 1987. First Contact. New York: Viking Penguin Inc.
Cook, Noble D. 1968. "Los libros de cargo del tesorero Alonso Riquelme con el rescate de Atahualpa." Humanidades 2:41-88.
Cooper, Frederick, and Stoler, Ann L. (eds.). 1997. Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World. Berkeley: University of California Press.
Coronil, Fernando. 1996. "Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical Categories." Cultural Anthropology 11(1):51-87.
———. 1997. The Magical State. Chicago and London: The University of Chicago Press.
Cummins, Tom and Rappaport, Joanne. 1998. "Between Images and Writing: The Ritual of the King's Quillca." Colonial Latin American Review 7(1):7-32.
Cúneo Vidal, Rómulo. 1925. Historia de las guerras de los últimos Incas peruanos contra el poder español. Barcelona: Editorial Maucci.
Daniel, Valentine E. 1987. Fluid Signs. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Das, Veena. 1998. "Wittgenstein and Anthropology." Annual Review of Anthropology 27:171-95.
Dean, Carolyn. 1999. Inka Bodies and the Body of Christ. Durham: Duke University Press.
De Certeau, Michel. 1991. "Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries." Representations 33:221-6.
———. 1990. L'invention du quotidien. 1 Arts de faire. París: Gallimard.

De la Cadena, Marisol. 2000. Indigenous Mestizos. Durham: Duke University Press.

De la Puente Burke, José. 1992. Encomienda y encomenderos en el Perú. Seville: Excelentísima Diputación Provincial del Sevilla.

Del Busto Duthurburu, José Antonio. 1994. Historia general del Perú. Tomo IV. Lima: Editorial Brasa S.A.

———. 2000. Pizarro. 2 vols. Lima: Ediciones COPÉ.

Derrida, Jaques. 1992. 'Before the Law.' En: D. Attridge (ed.) Jacques Derrida: Acts of Literature, 181-220. New York and London: Routledge.

Diamond, Jared. 1997. Guns, Germs, and Steel. New York: W. W. Norton and Company.

Dirks, Nicholas B. (ed.). 1992. Colonialism and Culture. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Domínguez Ortiz, Antonio. 1974. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias. Madrid: Alfaguara III, Alianza editorial.

Douglas, Mary. 1966. Purity and Danger. London: Routledge & K. Paul.

———. 1970. Natural Symbols. New York: Pantheon Books.

Du Bois, W. E. B. 1990. The Souls of Black Folk. New York: Vintage Books.

Dunbar Temple, Ella. 1937. "La descendencia de Huayna Cápac (continuación). Paullu Inca." RH 11(3):284-323.

———. 1939. "La descendencia de Huayna Cápac (continuación)." RH 12:204-45.

———. 1940. "La descendencia de Huayna Cápac. Conclusión del capítulo 'Paullu Inca.' " RH 13:31-77.

———. 1949-50. "Los testamentos inéditos de Paullu Inca, Don Carlos Inca y Don Melchor Carlos Inca." Documenta 2(1):630-51.

Durkheim, Emile. 1982. The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method. Edited by Steven Lukes. New York: Free Press.

Dussel, Enrique. 1998. "Beyond Eurocentrism. The World-System and the Limits of Modernity." En: Frederic Jameson and Masao Miyoshi (eds.) The Cultures of Globalization, 3-31. Durham: Duke University Press.

Duviols, Pierre. 1980. "Algunas reflexiones acerca de la tesis de la estructura dual del poder incaico." Histórica 4(2):183-7.

———. 1986. Cultura andina y represión. Cuzco: CBC.

———. 1993. Estudio y comentario etnohistórico. En: Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua Relación de antigüedades deste reyno del Pirú, 13-126. Cuzco: IFEA-CBC.

Elliott, H. S. 1989. "The Mental World of Hernán Cortés." En: Spain and its World, 1500-1700, 27-41. New Heaven and London: Yale University Press

Espinoza Soriano, Waldemar. 1967. "Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza Hispano-Chacha." RH 30:224-332.

———. 1969-1970. "Los mitmas yungas de collique en Cajamarca, siglos XV, XVI y XVII." RMN 36:9-57.

———. 1971. "Los Huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú. 1558-1560-1561." Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú 1:3-407.

———. 1973. La destrucción del imperio de los incas. Lima: Retablo de papel.
———. 1976. "Las mujeres secundarias de Huayna Cápac: dos casos de señoralismo feudal en el imperio Inca." HyC 42:247-98.
———. 1976-1977. "La pachaca de Pariamarca en el reino de Caxamarca, siglos XV-XVIII." HyC 135-80.
———. 1983-1985. "La etnía Chimbo, al oeste de Riobamba: el testimonio de la etnohistoria". RMN 47:165-257.
Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. 1992. "Los bailes de los indios y el proyecto colonial." Revista Andina 10(2):353-402.
———. 2003. Del paganismo a la santidad. Lima: IFEA-PUCP.
Evans-Pritchard, E. E. 1969. The Nuer. New York and Oxford: Oxford University Press.
Feldman, Allen. 1991. Formations of Violence. Chicago and London: The University of Chicago Press.
Fish, Stanley. 1980. Is There a Text in This Class? Cambridge and London: Harvard University Press.
Florescano, Enrique. 1997. Memory, Myth and Time in Mexico. Austin: University of Texas Press.
Foucault, Michel. 1967. L'archéologie du savoir. Paris: Gallimard.
———. 1971. L'ordre du discours. Paris: Gallimard.
———. 1975. Surveiller et punir. Paris: Gallimard.
———.1980. "Truth and Power." En: Colin Gordon (ed.) Power/Knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977, 109-133. New York: Pantheon Books.
———. 1984. "Nietzsche, Genealogy, History." En: Paul Rabinow (ed.) The Foucault Reader, 76-100. New York: Pantheon Books.
———. 1991. "Governmentality." En: Graham Burchell et al. (eds.) The Foucault Effect, 87-104. Chicago: The University of Chicago Press.
Frazer, James G. 1911. The Golden Bough. 3rd edition, part 1, vol. 1. London: Macmillan & Co.
Furet, François. 1984. En the Workshop of History. Chicago and London: The University of Chicago Press.
Galmes, Lorenzo. 1990. "Fray Luis Cáncer, O.P. y su doble experiencia misionera y pacificadora." En: José Barrado (ed.) Los Dominicos y el Nuevo Mundo, 258-85. Salamanca: Editorial San Esteban.
Ginzburg, Carlo. 1980. The Cheese and the Worms. New York: Penguin Books.
———. 1983. The Night Battles. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
———. 1989. Clues, Myths and the Historical Method. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
Gisbert, Teresa. 1990. "Pachacamac y los dioses del Collao." Historia y Cultura 17:105-121 (La Paz).
Glave, Luis M. 1989. Trajinantes. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
Gramsci, Antonio. 1992. Prison Notebooks. New York: Columbia University Press.
Guevara Gil, Jorge A. 1993. Propiedad agraria y derecho colonial. Lima: PUCP.
Guha, Ranajit. 1988. "The prose of counter-insurgency." En: Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak (eds.) Selected Subaltern Studies, 45-88. New York and Oxford: Oxford University Press.

———. 1997. Dominance Without Hegemony. Cambridge: Harvard University Press.

Guillén Guillén, Edmundo. 1974. Versión Inca de la conquista. Lima: Milla Batres.

———. 1979. Visión peruana de la conquista. Lima: Milla Batres.

———. 1983. "El enigma de las momias incas." Boletín de Lima 28(5):29-42.

———. 1984. "Tres documentos inéditos para la historia de la guerra de reconquista Inca." Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines 13(1-2):17-46.

———. 1994. La guerra de reconquista Inka. Lima: RA ediciones.

Guilmartin Jr., John F. 1991. "The Cutting Edge: An Analysis of the Spanish Invasion and Overthrow of the Inca Empire, 1532-1539." En: Rolena Adorno and Kenneth Andrien (eds.) Transatlantic Encounters. Berkeley: The University of California Press.

Haliczer, Stephen. 1996. Sexuality in the Confessional. New York and Oxford: Oxford University Press.

Hampe Martínez, Teodoro. 1981. "La actuación del obispo Vicente de Valverde en el Perú." HyC 13-14:109-53.

———. 1982 "Las momias de los Incas en Lima." RMN 46:405-18.

———. 1983. "Incidencia de los 'Derechos de Cobos' en la hacienda peruana (1527-1552)", AEA 40:253-95.

———. 1989. Don Pedro de la Gasca (1493-1567). Lima: PUCP.

Hanke, Lewis. 1937. "Pope Paul III and the American Indians." Harvard Theological Review 30:65-102.

———. 1978. Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria. BAE (cont.) vols. 280-84.

———. 1985. La humanidad es una. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

———. 1988. La lucha por la justicia en la conquista de América. Madrid: Colegio Universitario de Ediciones Itsmo.

Hartman, Roswith. 1971. "Mercados y ferias prehispánicos en el área andina." Boletín de la Academia Nacional de Historia 54(118):214-35 (Quito).

———. 1971b. "Algunas observaciones respecto al trueque y otras prácticas en las ferias de la sierra ecuatoriana." Archiv für Völkerkunde. Museum für Völkerkunde in Wien und von Verein Freunde der Völkerkunde 25:43-55.

Havel, Václav. 1987. "The Power of the Powerless." En: Vaclav Havel: Or Living in Truth. Boston and London: Faber and Faber.

Haythornthwaite, Philip. 1979. Weapons and Equipment of the Napoleonic Wars. Poole: Blandford Press.

Heffernan, Ken. 1996. Limatambo: Archeology, history and the regional societies of Inca Cusco. Oxford: The Basingstoke Press.

Helgerson, Richard. 1992. "Camões Hakluyt, and the Voyages of Two Nations." En: Nicholas B. Dirks (ed.) Colonialism and Culture. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Hemming, John. 1993. The conquest of the Incas. London: Macmillan.

Himmerich y Valencia, Robert. 1998. "The 1536 Siege of Cuzco: An Analysis of Inca and Spanish Warfare." Colonial Latin American Historical Review 7(4):387-418.

Husson, Jean-Philippe. 2001. La mort d'Ataw Wallpa. Geneva: Patiño.

Hyslop, John. 1990. Inka settlement Planning. Austin: The University of Texas Press.

Itier, César. 1993. "Estudio y comentario lingüístico." En: Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua Relación de antigüedades deste reyno del Pirú, 129-78. Cuzco: IFEA-CBC.

Julien, Catherine. 1998. "La encomienda del Inca." En: Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria, vol. 2, 489-516. Lima: PUCP.

———. 1998b. "La organización parroquial del Cusco y la ciudad incaica." Tawantinsuyu 5:82-96.

———. 2000. Reading Inca History. Iowa: University of Iowa Press.

———. 2000b. "Inca state and the encomienda. Hernando Pizarro's holdings in Cuzco." Andean Past 6:229-76.

———. 2000c. "Francisca Pizarro, la cuzqueña, y su madre, la coya Ynguill." Revista del Archivo Regional del Cuzco 15:53-71.

Kubler, George. 1945. "The behavior of Atahualpa, 1531-1533." Hispanic American Historical Review 25(4):413-27.

La Lone, Mary B. and Darrell E. 1987. "The Inka State in the Southern Highlands: State Administrative and Production Enclaves." Ethnohistory, 34(1):47-62.

Lamana, Gonzalo. 1996. "Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano." Revista Andina 14(1):73-106.

———. 1997. "Estructura y acontecimiento, identidad y dominación. Los Incas en el Cusco del siglo XVI." Histórica 21(2):235-60.

———. 1997b. "Dominación y distancia cultural: Incas y españoles en el Cusco del siglo XVI." Memoria Americana 6:19-41.

———. 2001. "Definir y dominar. Los lugares grises en el Cuzco hacia 1540." Colonial Latin American Review 10(1):25-48.

———. 2005. "Beyond Exotization and Likeness: Alterity and the Production of Sense in a Colonial Encounter." Comparative Studies in Society and History 47(1):4-39.

———. 2007. "Of Books, Popes, and Huacas; or, the Dilemmas of Being Christian." En: Margaret R. Greer et al. (eds.), Rereading the Black Legend: The Discourses of Racial Difference in the Renaissance Empires, 117-49. Chicago: The University of Chicago Press.

———. n.d. "Words in Reality. Colonial Acts of Transformation in 16th-century Peru."

Lee, B. T. 1926. "Gobierno colonial. Encomenderos y encomiendas." Revista del Archivo Nacional del Perú 4(1):1-21.

Levi, Giovanni. 1989. Inheriting Power. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1956. Tristes Tropiques. Paris: Librairie Plon.

Levin, Michael David (ed.). 1993. Modernity and the Hegemony of Vision. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Lockhart, James. 1968. Hispanic Peru. Madison: University of Wisconsin Press.

———. 1972. The Men of Cajamarca. Austin: University of Texas Press.

———. 1985. "Some Nahua concepts in postconquest guise." History of European Ideas 6:465-82.

Lohmann Villena, Guillermo. 1952. "El corregidor de Lima." AEA 9:131-71.
———. 1966. Juan de Matienzo, autor del Gobierno del Perú; su personalidad y su obra. Seville: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
———. 1977. Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro. Valladolid: Casa-Museo de Colón y Seminario Americanista, Universidad de Valladolid.
Longo, Carlo. 1996. "Juan Solano, O.P. (1505 ca-1580), segundo obispo del Cuzco, y la fundación del "Colegium S. Thomae de Urbe." " Revista Andina 14(2):509-24.
Loredo, Rafael. 1958. Los repartos. Lima: Librería e Imprenta D. Miranda.
Lynch, John. 1998. "Habsburg Monarchy and its agents." En: Spain 1516-1598, 66-81. Oxford: Blackwell.
Lyotard, Jean François. 1973. Des dispositifs pulsionnels. Paris: Union Générale d'Éditions. [1994 revised edition. Paris: Éditions Galilée.]
MacCormack, Sabine. 1985. " "The Heart has Its Reasons": Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru." Hispanic American Historical Review 65(3):443-66.
———. 1989. "Atahualpa and the book." Dispositio 14(36-8):141-68.
———. 1991. Religion in the Andes. Princeton: Princeton University Press.
Mackey, Carol (et al.) eds. 1990. Quipu y yupana. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
MacQuarrie, Kim. 2007. The Last Days of the Incas. New York: Simon & Schuster.
Maravall, José A. 1994. Las comunidades de Castilla. Madrid: Alianza editorial.
Martínez Cereceda, José L. 1995. Autoridades en los Andes, los atributos del señor. Lima: PUCP.
Marx, Karl. 1977. Capital. Volume One. Translated by Ben Fowkes. New York: Vintage books.
Marx, Karl, and Engels, Friedrich. 1998. The Communist Manifesto. Edited by Martin Malia. New York: Penguin.
Mateos, Francisco. 1950. "Constituciones para indios del primer Concilio limense (1552)." Missionalia Hipánica 7(19):5-54.
McKenzie, Donald F. 1985. Oral Culture, Literacy & Print in early New Zealand: the Treaty of Waitangi. Wellington: Victoria University Press.
Mignolo, Walter. 1995. The Darker Side of the Renaissance. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
———. 1999. "Philosophy and the Colonial Difference." Philosophy Today 43:36-41.
———. 2000. Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press.
Muro Orejón, Antonio. 1959. "Las leyes nuevas de 1542-1543." Anuario de Estudios Americanos 16:561-619.
Murra, John V. 1975. Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima: IEP.
———. 1978. La organización económica del estado Inca. Mexico: Siglo XXI.
Nora, Pierre. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." Representations 26:7-25.
Obeyesekere, Gananath. 1992 & 1997. The Apotheosis of Captain Cook. Princeton: Princeton University Press.

Oberem, Udo. 1995. "La "reconquista" de Manco Inca: su eco en el territorio de la actual república del Ecuador." En: Udo Oberem and Segundo Moreno Y. (eds.) Contribución a la etnohistoria ecuatoriana. Quito: Banco Central del Ecuador – Abya-Yala.
Ots, Mauricio V. 1998. "Los grupos raciales en las ordenanzas municipales del Cuzco indiano." Revista Andina 16(2):363-92.
Pagden, Anthony. 1982. The Fall of the Natural Man. Cambridge: Cambridge University Press.
Parkerson, Phillip T. 1984. "El monopolio Incaico de la Coca: ¿Realidad o ficción legal?" Historia y Cultura 5:1-28 (La Paz).
Pärssinnen, Martti. 1992. Tawantinsuyu. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.
Pease G. Y., Franklin. 1991. Los últimos incas del Cuzco. Madrid: Alianza Editorial.
———. 1995. Las crónicas y los Andes. Lima: PUCP-FCE.
Pemberton, John. 1995. On the Subject of "Java." Ithaca and London: Cornell University Press.
Pérez de Tudela Bueso, Juan. 1958. "La gran reforma carolina de las indias en 1542." RI 18(73-74):463-509.
———. 1963. "Observaciones generales sobre las guerras civiles del Perú." En: Crónicas del Perú, BAE (cont.), vol. 164, ix-cxxi.
Pietschmann, Horst. 1987. "Estado y conquistadores: las capitulaciones." Historia 22:249-62.
———. 1989. El estado y su evolución al principio de la colonización española de América. Mexico: FCE.
Pita Moreda, María T. 1992. Los predicadores novohispanos del siglo XVI. Salamanca: Editorial San Esteban.
Porras Barrenechea, Raúl. 1950. "Jauja, capital mítica." RH 18:117-48.
———. 1978. Pizarro. Lima: Editorial Pizarro S.A.
———. 1986. Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos. Lima: Banco de Crédito del Perú and Ministerio de Educación.
Pratt, Mary L. 1992. Imperial Eyes. New York: Routledge.
Prescott, William H. 1998. History of the Conquest of Peru. New York: The Modern Library.
Presta, Ana M. 1999. "Gonzalo Pizarro y el desarrollo de Porco. Patronazgo y clientelismo en un yacimiento charqueño inicial, 1538-1576." Paper presented to the "VI Reunión de Historiadores de la Minería Latinoamericana," Lima.
Quilter, Jeffrey and Urton, Gary. 2002. Narrative Threads. Austin: University of Texas Press.
Rabasa, José. 1993. "Writing and Evangelization in Sixteenth-Century Mexico." En: Jerry M. Williams and Robert E. Lewis (eds.) Early images of the Americas 65-92. Tucson and London: The University of Arizona Press.
Rafael, Vicente L. 1993. Contracting Colonialism. Durham: Duke University Press.
Ramírez, Susan E. 1996. The World Upside Down. Stanford: Stanford University Press.

Ramos, Demetrio. 1970. "El problema de la fundación del Real Consejo de las Indias y la fecha de su creación." En: Demetrio Ramos et al. (eds.) El Consejo de las Indias en el siglo XVI, 11-48. Valladolid: Universidad de Valladolid e Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Rappaport, Joanne. 1994. Cumbe Reborn. Chicago: University of Chicago press.

———. 1994b. "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period." En: Elizabeth Hill Boone and Walter Mignolo (eds.) Writing Without Words, 271-92. Durham: Duke University Press.

Ratner, Michael, and Ray, Ellen. 2004. Guantánamo. Vermont: Chelsea Group Publishing.

Rawlings, Helen. 2002. Church, Religion and Society in Early Modern Spain. New York: Palgrave.

Rivera Serna, Raúl. 1965. "Libro primero de cabildos del Cuzco." Documenta 4:440-480.

Rojas Gabriel, Manuel. 1995. La frontera entre los reinos de Sevilla y Granada en el siglo XVI (1390-1481). Cádiz: Universidad de Cádiz.

Rony, Fatimah T. 1996. The Third Eye: Race, Cinema and the Ethnographic Spectacle. Durham: Duke University Press.

Rosaldo, Renato. 1980. Ilongot Headhunting. Stanford: Stanford University Press.

Rostworowski de Diez Canseco, María. 1963. "Dos manuscritos inéditos con datos sobre Manco II, tierras personales de los Incas y mitimaes." Nueva Corónica 1(1)223-39.

———. 1983. Estructuras andinas de poder. Lima: IEP.

———. 1988. Conflicts Over Coca Fields in XVIth Century Peru. University of Michigan: Ann Arbor.

———. 1989. Costa peruana prehispánica. Lima: IEP.

———. 1989b. Doña Francisca Pizarro. Lima: IEP.

———. 1992. Pachacamac y El señor de los milagros. Lima: IEP.

———. 2001. Historia del Tawanstinsuyu. Lima: IEP.

Rowe, John H. 1945. "Absolute Chronology in the Andean Area." Antiquity 3:265-83.

———. 1946. "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest." En: Julian H. Steward (ed.) Handbook of South American Indians, vol. 2, 183-330. Washington: Government Printing Office.

———. 1979. "Account of the shrines of ancient Cuzco." Ñaupa Pacha 17:2-80.

———. 1982. "Inca policies and institutions relating to the unification of the empire." En: George a Collier et al. (eds.) The Inca and Aztec States, 1400-1800, 93-118. New York: Academic Press.

———. 1985. "La constitución inca del Cuzco." Histórica 9(1):35-73.

———. 1995. "Los Incas no reales." Revista del Museo Inka 25:121-6.

———. 1990. "Machu Picchu a la luz de documentos del siglo XVI." Histórica 14(1):139-54.

———. 1997. "Las tierras reales de los Incas." En: Rafael Varón Gabai and Juan Flores Espinoza (eds.) Arqueología, Antropología e Historia en los Andes, 277-87. Lima: IEP-Banco Central de Reserva del Perú.

Sahlins, Marshall. 1976. Culture and Practical Reason. Chicago and London: The University of Chicago Press.

———. 1981. Historical Metaphors and Mythical Realities. Ann Arbor: University of Michigan Press.
———. 1985. Islands of History. Chicago and London: The University of Chicago Press.
———. 1995. How 'Natives' Think. Chicago and London: The University of Chicago Press.
Said, Edward W. 1978. Orientalism. New York: Vintage Books.
Salas, Mario A. 1950. Las armas de la conquista. Buenos Aires: EMECÉ.
Salomon, Frank. 1982. "Chronicles of the Impossible: Notes on three Peruvian Indigenous Historians." En: Rolena Adorno (ed.) From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period, 11-39. Syracuse: Syracuse University.
———. 1987. "A North Andean Status Trader Complex under Inka Rule." Ethnohistory 34(1):63-77.
———. 1991. The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion. Austin: University of Texas Press.
———. 2001. "How an Andean "Writing Without Words" Works." Current Anthropology 42(1):1-27.
———. 2005. Knot keepers. Durham: Duke University Press.
Saussure, Ferdinand de. 1995. Course de linguistique générale. Paris: Payot.
Sayer, Derek. 1994. "Everyday Forms of State Formation: Some Dissident Remarks on 'Hegemony.' " En: Gilbert M. Joseph and Daniel Nuget (eds.) Everyday Forms of State Formation, 367-77. Durham: Duke University Press.
Schäfer, Ernesto. 1935. El Consejo Real y Supremo de las Indias. Tomo 1. Seville: Imprenta M. Carmona.
Schaefer, Ernst. 1931. "El proceso de Hernando Pizarro por la muerte del Adelantado Almagro." Investigación y Progreso 5(3):43-6.
Seed, Patricia. 1991. " "Failing to Marvel." Atahualpa's encounter with the Word." Latin American Research Review 26(1):7-32.
———. 1995. Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640. Cambridge: Cambridge University Press.
Seraylan Leiva, Alejandro and Vega, José. 1981. Historia General del Ejército Peruano. tomo III, vol. 2. Lima: Ministerio de Guerra. Comisión permanente de Historia del Ejercito del Perú.
Serulnikov, Sergio. 2003. Subverting Colonial Authority. Durham: Duke University Press.
Sharon, Douglas. 1976. "The Inca Warachicuy Initiations." En: Johannes Wilbert (ed.) Enculturation in Latin America, 213-36. Los Angeles: University of California Press.
Sherbondy, Jeanette E. 1986. "Los Ceques: Código de canales en el Cusco incaico," Allpanchis 18(27):39-75.
———. 1987. "The Incaic Organization of Terraced Irrigation in Cuzco, Peru." En: William M. Denevan et al. (eds.) Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region, Proceedings of the 45th International Congress of Americanists, 365-71. Oxford: BAR.
———. 1993. "Water and Power: The Role of Irrigation Districts in the Transition from Inca to Spanish Cuzco." En: William P. Mitchell and David Guillet (eds.) Irrigation at High Altitudes, 67-97. US: The American Anthropological Association.

———. 1996. "Panaca Lands: Re-Invented Communities." Journal of the Steward Anthropological Society 24(1-2):173-210.

Silverblatt, Irene. 1987. Moon, Sun and Witches. Princeton: Princeton University Press.

———. 1988. "Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History." Comparative Studies in Society and History 30(1)83-102.

———. 2004. Modern Inquisitions. Durham: Duke University Press.

Spalding, Karen. 1974. De indio a campesino. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

———. 1984. Huarochirí. Stanford: Stanford University Press.

Stern, Steve. 1982. Peru's Indigenous Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Madison: Wisconsin University Press.

———. 1992. "Paradigms of Conquest: History, Historiography and Politics." Journal of Latin American Studies 24 (Quintcent. supplement):1-34.

Stoler, Ann L. 1995. Race and the Education of Desire. Durham: Duke University Press.

Szeminski, Jan. 1985. "De la imagen de Wiraqučan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua." Histórica 9(2): 247-64.

Tandeter, Enrique (et al.). 1995. "Indians in Late Colonial Markets: Sources and Numbers." En: Brooke Larson et al. (eds.) Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes, 196-223. Durham: Duke University Press.

Taussig, Michael. 1987. Shamanism, Colonialism and the Wild Man. Chicago: The University of Chicago Press.

———. 1993. Mimesis and Alterity. New York: Routledge.

———. 1997. The Magic of the State. New York: Routledge.

———. 1999. Defacement. Stanford: Stanford University Press.

Taylor, Gérald. 1987. Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del s. 17. Lima: IEP.

———. 2000. Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos. Cuzco: IFEA-CBC.

Thomas, Nicholas. 1991. Entangled Objects. Cambridge and London: Harvard University Press.

Thompson, Edward P. 1966. The Making of the English Working Class. New York: Vintage Books.

Todorov, Tzvetan. 1978. La conquista de América. Mexico: Siglo XXI.

Tomás y Valiente, Francisco. 1973. La tortura en España. Barcelona: Ariel.

———. 1979. El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI-XVII-XVII). Madrid: Tecnos.

Trelles Arestegui, Efraín. 1991. Lucas Martínez de Vegazo. Segunda edición aumentada. Lima: PUCP.

Trouillot, Michel-Rolph. 1995. Silencing the Past. Boston: Beacon Press.

Turner, Víctor. 1966. The Forest of Symbols. Mexico: Siglo XXI.

Urbano, Henrique. 1981. Viracocha y Ayar. Cuzco: CERA "Bartolomé de Las Casas".

Urton, Gary. 1998. "From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka Khipus." Ethnohistory 45(1):409-438.

Vansina, Jan. 1985. Oral Tradition as History. Madison: The University of Wisconsin Press.

Vargas Ugarte, Rubén. 1951-4. Concilios limenses. 3 vols. Lima: Tipografía Peruana S. A. Rávago e Hijos.
———. 1966. Historia general del Perú. Vol. 1. Lima: Milla Batres.
———. 1953. Historia de la Iglesia en el Perú. Vol. 1. Lima: Imprenta Santa María.
Varner, John G. and Jeanette Johnson. 1983. Dogs of the Conquest. Norman: University of Oklahoma Press.
Varón Gabai, Rafael. 1996. La ilusión del poder. Lima: IEP-IFEA.
Vázquez Núñez, Guillermo. 1931. Manual de historia de la orden de Nuestra Señora de la Merced. Toledo: Editorial Católica Toledana.
Villanueva Urteaga, Horacio. 1970. "Documento sobre Yucay en el siglo XVI." RAHC 13:1-148.
Wachtel, Nathan. 1971. La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570. Paris: Gallimard.
Williams, Raymond. 1977. Marxism and Literature. Oxford and New York: Oxford University Press.
Zavala, Silvio. 1935. La encomienda indiana. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
———. 1940. De la encomienda y propiedad territorial en algunas regiones de la América española. Mexico: Porrúa.
Ziólkowski, Mariusz. 1985. "Hanan pachacp unanchan: las "señales del cielo" y su papel en la etnohistoria andina." Revista Española de Antropología Americana 15:147-82.
———. 1996. La Guerra de los Wawqi. Quito: Abya-Yala.
———. 2002. "El Inca y el breviario, o del arte de conversar con las huacas." En Javier Flores Espinoza and Rafael Varón Gabai (eds.) El hombre y los Andes, 597-609. Lima: IFEA-PUCP.
Žižek, Slavoj. 1989. The Sublime Object of Ideology. London: Verso.
Zuidema, Tom. 1964. The Ceque System of Cuzco. International Archives of Ethnography. Leiden: E. J. Brill.
———. 1982. "The sidereal lunar calendar of the Incas." En Anthony F. Aveni (ed.), Achaeoastronomy in the New World, 59-107. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1983. "Towards a General Andean Star Calendar in Ancient Peru." En: Anthony F. Aveni and Gordon Brotherston (eds.), Calendars in Mesoamerica and Peru, 235-62. Oxford: B.A.R.
———. 1990. Inca Civilization in Cuzco. Austin: University of Texas Press.
———. 1997. "La política matrimonial incaica según Juan de Betanzos: un ejemplo implicando a los reyes Inca Roca y Yahuar Huácac." En: Rafael Varón Gabai and Juan Flores Espinoza (eds.) Arqueología, Antropología e Historia en los Andes, 289-300. Lima: IEP-Banco Central de Reserva del Perú.

GLOSARIO

Andas: literas de muchos diferentes tipos y rangos

Atao: suerte para la guerra, expresión del apoyo de las huacas a alguien

Borla: conjunto de hebras o cordoncillos en forma de media bola sujeto por uno de sus cabos. Insignia de autoridades, particularmente la del Inca

Bulto: cuerpo que es el doble de un Inca o de otros personajes de alto rango. Las partes originales del cuerpo, tales como uñas o cabello, fueron utilizadas en su confección

Cabildo: concejo municipal

Cacique: término caribeño importado por los españoles, equivalente a curaca

Cámac: energía, poder, esencia generativa, fuerza impulsadora

Cargar Indios: utilizar a los indios como porteadores; en este periodo, la mayoría de las veces forzadamente

Chicha: bebida andina elaborada en base a maíz fermentado. Era indispensable en muchas ceremonias políticas, religiosas y sociales

Compañía: empresa privada que ha obtenido autorización legal de la Corona para conquistar un determinado territorio

Curaca: señor nativo

Encomendero: quien ostenta el título de una encomienda

Encomienda, concesión de: el otorgamiento de encomiendas eran cesiones de la Corona a los conquistadores de su derecho a recolectar tributos de sus vasallos; a cambio los concesionarios debían estar dispuestos a defender al rey y ocuparse del bienestar espiritual de sus Indios

Hanan: la mitad de una entidad sociopolítica dual que ostenta el rango más alto

Huaca: ser/santuario sagrado y poderoso, con muchas posibles personificaciones

Hurin: la mitad de una entidad sociopolítica dual que ostenta el menor rango

Información: véase Probanza

Merced: concesión

Mita: servicio laboral rotativo

Mitimae: miembros de un grupo étnico residentes fuera del asentamiento principal del grupo

Mocha: el acto de mochar

Mochar: orar, adorar, venerar; también reconocer la autoridad y poder de una persona de alto rango o deidad. Con frecuencia involucraba jalarse las pestañas y soplarlas hacia quien era reconocido

Orejón: hombre de sangre real Inca

Panaca: ya sea un linaje compuesto por todos los descendientes de un Inca, excluido el siguiente Inca y sus descendientes, o una unidad de un complejo sistema rotativo de puestos, con cada unidad asignada a una tarea específica y asociada con una figura mítica; en cualquier caso, un facción política identificable

Peso: unidad monetaria española equivalente a 0.16 oz. o a 4.55 gr.

Probanza: declaración jurada registrada legalmente por testigos planteada e interpelada por una parte interesada, que podía ser una persona o una institución, privada o pública (si era realizada por un funcionario real comisionado para certificar el pedido de una persona privada, se denomina Información). Una probanza certificaba un cierto estado de cosas; podía ser presentada como un elemento de prueba en un juicio, remitida al rey en respaldo de una demanda o guardada en archivos para otros usos

Provisor: juez eclesiástico

Ranchear: saquear, robar o despojar, cuando el acto es cometido por un español o alguien bajo autoridad española, y la víctima es amerindia

Rancheo: el acto de ranchear

Real Audiencia: autoridad local legal de más alto rango en una colonia

Real Cédula: decreto real

Requerimiento: el acto de requerir

El Requerimiento: el texto conminatorio de la corona exigiendo la sumisión política que todas las compañías tenían que leerles a los señores nativos la primera vez que se encontraban con ellos

Requerir: requerir en términos legales. El acto que involucraba la lectura de una declaración que explicaba el estatus quo a quien se dirigía el requerimiento. Dicha persona tenía que aceptarlo o rechazarlo y con frecuencia el intercambio era registrado ante un notario

Señor natural: señor nativo

Tambo: posada para viajeros

Visita: inspección para establecer montos de tributos

Yanacona: un servidor nativo, alguien que ha perdido cualquier derecho a recursos étnicos

CRONOLOGÍA POLÍTICA BÁSICA DEL PERÍODO

1531 Enero Llegada de la pequeña expedición española al norte del imperio Inca. Guerra de sucesión entre Atahualpa y Huáscar.

1532 Nov. 168 españoles capturan a Atahualpa en Cajamarca. Los generales de Atahualpa capturan a Huáscar, y pronto Atahualpa manda que sea muerto.

1533 Julio Francisco Pizarro y Diego de Almagro, líderes de la compañía de conquista, hacen ejecutar a Atahualpa. Aliados con otra facción incaica avanzan hacia el Cusco unos 300 hombres. Sólo los generales de Atahualpa les hacen frente.

Noviembre Entrada española en el Cusco, capital del imperio, y coronación de Manco Inca como nuevo soberano.

1534 Ejércitos conjuntos de españoles, incas y grupos étnicos continúan luchando con los generales de Atahualpa. Los españoles tienen que enfrentar, también, los hombres de la compañía de conquista de Alonso de Alvarado.

1535 Enero El último de los generales de Atahualpa es derrotado en el norte del imperio. Pizarro y Almagro compran el ejército de Alvarado.

Mayo Diego de Almagro y Paullu Inca, hermano de Atahualpa y Manco Inca, parten hacia Chile con 500 y 10,000 hombres, respectivamente.

1536 Abril Manco Inca comienza su guerra. Lima es atacada y el Cusco cercado durante un año; todas las expediciones españolas de ayuda son exterminadas; Juan Pizarro muere en el Cusco.

1537 Abril Diego de Almagro y Paullu Inca vuelven de chile y toman control del Cusco–Almagro como nuevo gobernador, Paullu como nuevo soberano inca. Señores étnicos reconocen ambas autoridades. Manco Inca se retira a una zona asilada al norte del Cusco y funda el estado "neo-Inca" de Vilcabamba.

1538 Abril Hernando Pizarro derrota a Diego de Almagro, y lo ejecuta en julio.

1538 Ago. -Feb. 1539

Paullu Inca, Hernando y Gonzalo Pizarro derrotan a señores étnicos y a hombres de Manco Inca en el sur del imperio.

1540 Curas españoles apoyan a Paullu Inca contra conquistadores.

1541 Junio Diego de Almagro El Mozo y otros almagristas matan a Francisco Pizarro.

1542 Sept. Vaca de Castro, sucesor de Francisco Pizarro, derrota y ejecuta a Diego de Almagro El Mozo.

1544, mediados

Refugiados almagristas en Vilcabamba matan a Manco Inca, y son a su vez muertos. Sayri Túpac, hijo de Manco, es coronado como nuevo inca.

1544 Julio Blasco Núñez Vela, el recién llegado primer virrey del Perú, aprisiona a Vaca de Castro y pone en efecto las Leyes Nuevas.

1546 *Enero* Gonzalo Pizarro derrota y mata a Vela y toma el control del virreinato.

1548 Abril Pedro de la Gasca, sucesor de Vela, derrota y ejecuta a Gonzalo Pizarro. Paullu Inca y varios señores étnicos se unen a La Gasca.

1549 Mayo Paullu Inca muere por causas naturales.



ÚLTIMAS PUBLICACIONES CBC

Rodolfo Sánchez Garrafa
Apus de los Cuatro Suyus
Construcción del mundo en
los ciclos mitológicos
de las deidades montaña

Coedición CBC – IEP
358 pp.

Javier Monroe Morante
Pedagogía intercultural bilingüe
de líderes campesinos quechuas
Una propuesta para el trabajo

101 pp.

ÚLTIMAS PUBLICACIONES IFEA

Enrique Herrera
El multiculturalismo boliviano
y la invención de los indígenas
tacana del norte amazónico

Coedición IFEA-Plural
248 pp.

Milosz Giersz,
Krzysztof Makowsky
Nuevas perspectivas
en la organización política Wari
Boletín Andes 9

Coedición IFEA- Universidad
de Varsovia-Centro de Estudios
precolombino
368 pp.



Dominación sin dominio ofrece una narrativa alternativa de la conquista de los incas que simultáneamente examina y se separa de la impronta colonial que aún permea la mayoría de las narrativas contemporáneas de la misma. El libro examina los años que van desde el contacto entre los conquistadores españoles y los pueblos andinos en 1531 al momento, hacia 1550, cuando un régimen colonial con formas claras emergió. Usando tanto fuente éditas como un gran número de fuentes de archivo, Lamana se enfoca en cuestiones de subalternización, creación de sentido, copia y exotización, las cuales mostraron ser cruciales tanto para españoles como para incas. Por un lado, reinserta distintas epistemologías en la narrativa de la conquista, haciendo centrales a su trama historias discrepantes y a menudo desechadas, como libros que se esperaba que hablasen, caballos de los cuales se decía que eran capaces de estar enojados y de comer gente, y ataques que fueron lanzados durante un año entero sólo en luna llena. Por otro lado, cuestiona la imagen predominante de una clara distinción entre incas y españoles, mostrando que tanto en el campo de batalla, como arenas cotidianas como la conversión, los mercados, la política y la tenencia de la tierra, ambas partes se fundían la una en la otra en repetidas instancias de mímica. El libro señala que, contrariamente a lo que las narraciones de los conquistadores intentaban transmitir, lo que los españoles lograron fue una "dominación sin dominio". Esta conclusión socaba ideas comunes de superioridad española (y occidental). Muestra que presentar el orden como un subproducto de la acción militar se asienta en una falacia ubicua: la traducción de la superioridad militar en superioridad cultural. En diálogo constante con pensamiento crítico de diferentes disciplinas y tradiciones, Lamana subraya cómo esta nueva interpretación de la conquista de los incas fuerza una relectura del colonialismo occidental y de la emergencia de configuraciones globales que aún están vigentes.



ISBN: 978-612-4121-17-3

